

UNIV. OF ARIZONA

PQ2328 .C5

mn

Citoleux, Marc/La poesie philosophique a



3 9001 03789 5755

MARC CITOLEUX

LA

POÉSIE PHILOSOPHIQUE

AU XIX^e SIÈCLE

LAMARTINE

« La poésie sera de la raison chantée...

(LAMARTINE, *Destinée de la Poésie*).




PARIS

PLON-NOURRIT ET C^{ie}

LIBRAIRE-ÉDITEUR

8, RUE GARANCIÈRE, 8 (VI^e)

—
1906



Digitized by the Internet Archive
in 2023

LA POÉSIE PHILOSOPHIQUE AU XIX^e SIÈCLE

LAMARTINE

CHARTRES. — IMPRIMERIE ED. GARNIER.

MARC CITOLÉUX

LA

POÉSIE PHILOSOPHIQUE

AU XIX^e SIÈCLE

LAMARTINE

« La poésie sera de la raison chantée... »

(LAMARTINE, *Destinée de la Poésie*).



PARIS

PLON-NOURRIT ET C^{ie}

LIBRAIRE-ÉDITEUR

8, RUE GARANCIÈRE, 8 (VI^e)

1906

A MONSIEUR

EMILE FAGUET

MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

HOMMAGE

DE RESPECTUEUSE RECONNAISSANCE ET DE DÉVOUEMENT

INDEX ALPHABÉTIQUE

CONTENANT LES NOMS DES AUTEURS OU PERSONNAGES ÉTUDIÉS
OU MENTIONNÉS DANS L'OUVRAGE

A

Abeilard, 90, 104.
Ackermann (M^{me}), 17, 23, 188, 391, 392.
Alexandre-le-Grand, 195.
Alfieri, 58, 140, 195.
Amiot (Le Père), 44, 77.
Arioste, 102.
Aristote, 13, 42, 81, 90, 93, 97, 113,
119, n., 137, 394.
Averroès, 104.

B

Babeuf, 93, 203, 248.
Bacon, 390.
Ballanche, 178, 189, 198, 205, 206,
239, 250, 283, 287, 389.
Banier, 80, 81.
Barbès, 248.
Baret, 239.
Barthélemy-Saint-Hilaire, 44, 61, 62,
66, 73, 74, 76, 97.
Berthelot, I, 2.
Beschir (L'émir), 56, n.
Bellay (Joachim du), 108.
Blanc (Louis), 195, 245, 248.
Blanqui, 239, 248.
Boétie (la), 112.
Bonald (de), 43, 53, n., 63, 77, 178,
180, 185, 188, 190, 197, 198, 199,
201, 205, 258, 366, 374, 376.
Bonnet, 23.
Bossuet, 63, 119, n., 120, 126, 127,
191, n., 215, n.
Bouddha, 44, 62, 72, 73, 101, 369.

Bourgogne (duc de), 124.
Boutroux (Emile), 1, 13, 80, 94, n.,
178, 224, n., 225, n., 238, n.
Broglie (duchesse de), 341, n.
Brouys d'Ouilly, 28, n., 30, n.
Brunetière, 178, 185, n.
Bucheze, 239.
Buffon, 20, 22, 132, 162, 392.
Burnouf (E.), 73.
Byron, 43, 50, 116, 178, 188, 208, 221,
226-233, 253, 254, n., 340.

C

Cabadé, 104, 108, n.
Cabet, 173, 178, 195, 245, 248, 359,
n., 360.
Cahen (Albert), 387.
Caïn, 52.
Calvin, 18.
Canonge (M^{lle} de), 181, 184, n., 197, n.
Caro, 178, 209, n., 210, 212, n.
Catilina, 99.
Caussidière, 248.
Cervantès, 31.
César (Jules), 99, 195.
Chamborand de Périssat (de), 178,
234, n.
Champeau (Guill. de), 104.
Charlemagne, 353.
Chateaubriand, 43, 50, 60, 97, 105,
131, 137, 138, 140, 174, 178, 180,
185-188, 221, 233, 234, 254, 261, 340.
Chaulieu, 13.
Chénier, 1, 2, 19, 20-23, 391, 392.
Chevreuse (duc de), 120, 124.
Chézy (de), 44, 66.

Cicéron, 81, 91, 98-102, 113, 135, 150, 192, 369.
 Clarke, 237.
 Clodius, 99.
 Colebrooke, 61, 62.
 Coligny, 4.
 Comte (Auguste), 194, 249.
 Condillac, 22, 23, 105, 128, 131, 209, 224, 349.
 Condorcet, 367, 369.
 Confucius, 72, 76, n., 77, 78, 91, 101, 150, 369.
 Constant (Benjamin), 72, 244.
 Cournot, 178, 180, n.
 Cousin, 43, 44, 57, n., 61, 62, 66, 77, 80-82, 86, 87, 90, 97, n., 100, n., 145, 178, 179, 195, 206, 207, 224, 225, 233-239, 250, 257, 259, 261, 274, 287, 288, 291, 292, 294, 302, 327, 334, 337, 338, 342, 344, 383, 384, 389.
 Croiset (Alfred), 80, 83, n.
 Croiset (Maurice), 80.
 Csoma de Koros, 73.
 Cuvier, 178, 209, 210.

D

Dacier, 180.
 Dante, 43, 67, 104-107.
 Darwin, 9.
 David, 45.
 Decharme, 80, 81.
 Démocrite, 10, 11.
 Descartes, 6, 8-13, 91, 115, 116, 142, 181, 202, 260, 285.
 Desportes, 108.
 Ducrottoy de Blainville, 178, 209.
 Dumas (Adolphe), 47, 102, 164, n., 340, 343.
 Dumont (Abbé), 33, 34, n., 36, 119.
 Dupuy (Ernest), 393, n.
 Durand, 358, 359, n., 362, n.

E

Eckstein (d'), 44, 62-65, 69, 72, 74, 82, 208.
 Elvire ou Julie, 130, 131, 159, 176, 253, 254, 255, 259, 261, 278, 280, n., 349, 351, 383, 385, 388.
 Enghien (duc d'), 185.
 Epictète, 113.

Epicure, 23, 392.
 Erasme, 98.
 Espinas, 80, 91, n., 94, n., 178, 201, n.
 Eusèbe, 87.
 Ezéchiel, 45, 203.

F

Faguet, 27, 32, 44, 51, 58, n., 115, 124, n., 128, 161, n., 162, 171, n., 178, 200, 205, n., 219, n., 220, 221, n., 223, n., 309.
 Fatalla Sayeghir, 298, n.
 Fauchet (abbé), 134.
 Fénelon, 43, 93, 115-127, 132, 162, 256, 309, 314, 343, 360.
 Fichte, 181, 182.
 Foucaux (Ph.-Ed.), 73.
 Fouillée (Alfred), I, 44, 50, 67, n., 74, n., 77, n., 178, 226, n., 237, n., 238, n.
 Fourier, 70, 93, 95, 101, 173, 178, 195, 222, 233, 244, 246, 247, 277, n.
 Franck, 44, 61, 62, n.
 Fréminville (de), 82, n., 83, n., 191, 208, 258.

G

Gassendi, 13.
 Genoude (de), 46, 64, 83, n., 221, 263.
 Geoffroy-Saint-Hilaire, 178, 209, 210.
 Gino Capponi (M^{is}), 221, n.
 Girardin (M^{me} de), 65.
 Goethe, 43, 62, 69, 105, 178, 192, 208-213, 216, n., 217, 219, 221, 226, 254.
 Graziella, 130, 157, 158, 275.
 Gresset, 130.
 Guichard de Bienassis, 28, n., 42, n., 98, 139.
 Guillemardet, 164, 188, 217, n., 256, 290, 339.
 Guizot, 178, 241.
 Guyau, I, 20, 23, 391, 392.

H

Hamilton, 226, n.
 Hastings, 44, 66.
 Havet (Ernest), 80, 82, n.
 Hegel, 182, 195, 207, 218, 272.
 Herder, 44, 49, 178, 212, 214-222, 339-341.

Hodgson, 73.

Holbach d'), 23, 128.

Homère, 70, 81, 218, 274.

Horace, 102, 130.

Huber (Marie), 137, n.

Hugo (Victor), 23, 24, 27-29, 31, 41, 44, 154, 208, 210, 247, 276, 307, 349, 393.

Humboldt, 210, n.

J

Jacobi, 207.

Janet (Paul), 44, 74, n., 178, 203, n.

Job, 45, 46, 52, 53, 70, 198, 372.

Jouffroy, 97, 128, 163, 167, 178, 205, 206, 215, n., 234, 242, 261, 377, 380.

Julien (Stanislas), 73.

Jullian, 128, 136, n.

K

Kant, 206, 218, 236.

Kératry, 206.

Képler, 20.

L

Lacretelle (de), 128, 159.

Ladvoat, 282.

La Fontaine, 1, 3, 6-12, 19, 23, 391.

Lainé, 240.

Lamartine (M^{me} de), 45, 49, 110, 140, 155, 156, 166, n., 276, 280, n.

Lamartine (M^{me} Alph. de), 132, 227, 275.

Lamennais, 43, 57, n., 58, 80, 82, 91, 116, 178-180, 188, 190, 200-205, 245, 250, 255, 259, 267, 275, 294, 302, 325, 326, 336.

Lanson, 128, 155, n., 166, n., 181, n., 187, n.

Laprade (Victor de), 262, n., 267, n.

Lassen (Ch.), 73.

La Romiguière, 179, 207.

Leclerc (J.-V.), 80, 99.

Leconte de Lisle, 17, 23, 41, 188.

Leibnitz, 13, 183, 237.

Leroux (Pierre), 70, 239, 393.

Locke, 22, 23, 181.

Louis XVIII, 41.

Louis-Philippe, 204.

Lucrèce, 22, 264, 392.

M

Magnin, 219, 221, 222.

Mahomet, 55, 159.

Maine de Biran, 238.

Maistre (Joseph de), 43, 63, 65, 178, 180, 188, 194, 195, 199-205, 243, 374, 380.

Malebranche, 63, 90, 306.

Martin (Aimé), 175, 206, 347.

Martin Doisy, 119, n., 123, n.

Michel (Henry), 44, 53, n., 58, 61, 178, 193, 194, n., 195, n., 196, n., 197, n., 198, n., 217, n., 219, n., 220, n., 222, n., 223, n., 240, n., 243, n., 247, n., 353, 354, n., 376, n., 380, n.

Mirabeau, 120.

Montaigne, 98, 104, 112-114, 119, 256, 259.

Montesquieu, 42, 93, 97, 119, n., 128, 136, 137, 181, 241.

Moore (Thomas), 50, 93.

Musset, 23, 106, 130, n., 159, 208, 210.

N

Napoléon I^{er}, 179, 180, 185, 195, 272, 353.

Napoléon III, 196.

Newton, 20.

Nisard, 80, 99.

O

Olivet (abbé de), 80, 99.

Orphée, 22, 29.

Ossian, 104, 105, 187, 326, n.

Ovide, 102, 130, 186, 227.

Ozanam, 104-106.

P

Paris (Gaston), 44, 69, n., 70, n.

Parrand, 44, 66, 73.

Pascal, 2, 19, 21, 105, 113-119, 127, 132, 143, 189, 200, 205, 227, 233, 236, 253, n., 258, 260, 286, 288, 291, 305, n., 308, 341.

Pétrarque, 43, 104, 107-112, 159, 233, 269, 310, 348.

Pezron père, 80, 81.

Platon, 10, 43, 62, 66, 71, 72, 75, 80-102, 104, 108, 109, 113, 119, 122,

INTRODUCTION

INTRODUCTION

LA POÉSIE PHILOSOPHIQUE EN FRANCE AVANT LAMARTINE

Bibliographie : Emile BOUTROUX : Études d'Histoire de la Philosophie, Alcan, 1897. — BERTHELOT : La Science idéale et la Science positive, *Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1863. — RONSARD. Ed. Blanchemain, Paris, 1866. — LA FONTAINE : Fables. — VOLTAIRE : Poésies, 3 vol., tomes XI, XIII, XIV, Ed. Beuchot. — Poésies d'André CHÉNIER. Ed. Beck de Fouquières, 2^e éd., 1872. — GUYAU : Pages choisies, par Alfred Fouillée, Colin.

La poésie philosophique est-elle possible ? Beaucoup semblent le contester. Aux diverses antinomies s'ajouterait celle de la philosophie et de la poésie. L'établir est aisé. Ne diffèrent-elles pas par leur nature, leur méthode, leur expression ?

Un système philosophique est un « ensemble d'idées présentées par le philosophe comme formant un tout (1) ». Or l'idée ne serait-elle pas interdite au poète ? Si tous ne réduisent pas la poésie à la musique, combien, après lui avoir concédé la musique, le sentiment, l'image, lui refusent la pensée ! Admettons que le poète eût le droit de penser, aurait-il celui de réfléchir ?

Sa méthode n'est-elle pas l'intuition ? Il arrache le voile à la Vérité

D'un seul coup de la tête aux pieds (2).

Le philosophe ne procède point ainsi. « Le philosophe n'est pas un voyant, à qui la vérité se révèle dans un éclair, mais un chercheur patient qui réfléchit, critique, doute, hésite et ne se rend qu'à des raisons (3). »

(1) BOUTROUX : Etudes d'Histoire de la Philosophie, p. 4.

(2) SULLY-PRUDHOMME : Stances. La Vie Intérieure. La Poésie.

(3) BOUTROUX, p. 5.

Le philosophe enfin « ne se sert de la parole que pour la pensée ». Le vocabulaire et la syntaxe ne le préoccupent qu'autant qu'il cherche des termes adéquats à ses conceptions, et que par l'enchaînement des mots il veut marquer l'enchaînement des idées. Le poète au contraire apprécie la sonorité, la couleur, l'extérieur du mot. La syntaxe lui apprend à équilibrer une période harmonieuse. L'un se soucie du *fond*, l'autre de la *forme*.

Ne soyons point trop troublés par toutes ces antinomies. L'homme les multiplie et la nature les dément, soit qu'elle réalise l'union des contraires, soit plutôt qu'à la contradiction dans les termes ne corresponde pas toujours une contradiction dans les choses. Les termes sont précis et restreints, et « il n'y a point de bornes dans les choses (1) ». Définir la philosophie et la poésie, n'est-ce pas déjà les dénaturer? Qui séparera jamais le fond et la forme? Où finit l'intuition? Où commence le raisonnement? Pourquoi le même homme ne serait-il pas, sinon à la fois, du moins successivement penseur et poète?

Puisque la poésie philosophique existe, ne recherchons pas si elle peut exister. Renonçons d'autre part à construire le type de la poésie philosophique *a priori*. Aucune réalité ne peut être établie par le raisonnement (2). Après avoir examiné l'œuvre des poètes qui furent des penseurs, classé leurs multiples conceptions de la poésie et de la philosophie, alors seulement il conviendrait de dégager les lois de la poésie philosophique. D'ailleurs après chaque étude particulière, il y aurait intérêt, pour mieux signaler quelques procédés de l'esprit, à présenter des conclusions provisoires. Plus ces conclusions se vérifieraient, plus elles approcheraient de la certitude que donnerait seule une étude totale, c'est-à-dire impossible. Mais si la méthode positive nous empêche d'aboutir, du moins nous permet-elle d'avancer.

Pourquoi commencer par le xix^e siècle? C'est qu'il fut véritablement le siècle de la poésie philosophique. Avant le xvii^e siècle, la poésie est plutôt religieuse. A partir du xvii^e siècle

(1) PASCAL : Edition Havet, VI, 1 bis.

(2) BERTHELOT : La science idéale et la science positive, *Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1863.

nous trouvons des dissertations en vers, non un poème philosophique. Ronsard, La Fontaine, Voltaire, Chénier, pour nous tenir aux plus grands noms, ne furent que des précurseurs.

Chrétiens ou plutôt catholiques, les *Discours* et les *Hymnes* de Ronsard annoncent plus qu'ils ne réalisent la poésie philosophique. Voici sa définition de la philosophie. Elle est « la science première

De qui toute autre emprunte sa lumière...

Tout l'univers discourt en sa pensée (1).

Elle épie la nature de Dieu, connaît les essences des anges, la hiérarchie des êtres, étudie la psychologie, l'astronomie, la physique, l'au delà, la géographie et la société.

Pour manier les abstractions, Ronsard a déjà un talent très sûr. Témoin l'*Hymne de l'Éternité*, c'est-à-dire de l'Absolu. L'Éternité est la condition du relatif :

Je veux, s'il m'est possible, atteindre à la louange

De celle qui jamais par les ans ne se change,

Mais bien qui fait changer les siècles et les temps (2).

L'éternité est déjà l'inconnaissable :

Tu es toute dans toi ta patrie et ton tout,

Sans nul commencement, sans milieu ni sans bout...

Sans tenir aucun lieu, de toutes choses lieu...

Qu'on imagine bien et qu'on ne peut comprendre (3).

Les idées abstraites se colorent et s'animent. Ronsard présente ainsi les attributs de l'Éternité :

A ton dextre côté la *Jeunesse* setient,

Jeunesse au chef crépu...,

A ton autre côté la *Puissance* éternelle

Se tient debout plantée, armée à la mamelle

D'un corselet gravé qui lui couvre le sein,

Branlant de nuit et jour un épieu dans la main (4).

Toutefois la réflexion du poète est encore rudimentaire. En quelques mots il écarte le progrès :

Ni même la vertu ne s'est point augmentée.

(1) RONSARD : Ed. Blanchemain, tome V. *Hymne de la Philosophie*.

(2) RONSARD, tome V. *Hymne de l'Éternité*, p. 14.

(3) Idem, p. 18.

(4) Idem, p. 15.

Si elle s'augmentait, sa force fut montée
 Au plus haut période, et tout serait ici
 Vertueux et parfait, ce qui n'est pas ainsi (1).

Ronsard ne prévoit pas les lenteurs indéfinies de la perfectibilité. Il excelle surtout à développer les lieux communs de la philosophie. A cet égard l'*Hymne de la Mort* est un beau modèle de poésie morale.

Il est un autre mérite que l'on voudrait accorder à Ronsard, celui d'avoir été, avant Voltaire et mieux que Voltaire, l'apôtre de la *tolérance*. Dans la *Remontrance au peuple de France* il invoque d'abord

Dieu, père commun
 Des Juifs et des Chrétiens, des Turcs et d'un chacun (2).

Dans le second discours *Des Misères de ce temps*, il prononce de sages paroles sur les guerres religieuses :

Car Christ n'est pas un Dieu de noise ni discorde,
 Christ n'est que charité, qu'amour et que concorde (3).

Il ne veut pas de morale particulière pour les fléaux de Dieu :

Si Gédéon avait commis vos brigandages,
 Vos meurtres, vos larcins, vos gothiques pillages,
 Il serait exécration ; et s'il avait forfait
 Contre le droit commun, il aurait très mal fait (4).

Le caractère de Coligny lui inspire cette noble déclaration :

Je n'aime son erreur, mais haïr je ne puis (5).

Bien plus le Discours *Sur le Tumulte d'Amboise* gourmande huguenots et catholiques :

Nos ennemis font faute et nous faillons aussi (6).

Cette tolérance ne vaut-elle pas mieux que celle de Voltaire, n'étant pas fille de l'incrédulité et du mépris?

Toutefois nous ne pouvons oublier le contexte. Quand Ron-

(1) RONSARD, tome VII. Discours des Misères de ce temps, p. 10.

(2) Idem, p. 54.

(3) Idem, p. 27.

(4) Idem, p. 26.

(5) Idem, p. 29.

(6) Idem, p. 41.

sard reproche au clergé ses fautes, il s'agit non de fanatisme ou d'inquisition, mais de luxe ou d'ignorance. Il voudrait des évêques plus âgés et plus savants (1). La foi du poète nous en paraît plus pure, mais non plus indulgente. Enfin il prêche toujours la tolérance aux Protestants. Or la tolérance, comme la liberté, change d'aspect et d'esprit suivant qu'on la conseille à ses partisans ou à ses ennemis. Certes Voltaire ne s'avise guère du fanatisme de l'irréligion et recommande la tolérance aux croyants, c'est-à-dire à ses adversaires. D'autre part, même adressés aux Protestants, les avis de Ronsard témoignent en leur généralité d'une douceur que l'on chercherait vainement dans les *Tragiques*. Il n'en faut pas moins reconnaître qu'il autorise les guerres de religion. Du moment que les Protestants ont mis la discorde en France, les Catholiques ne doivent pas hésiter à rétablir la concorde par les armes. Si Ronsard eut le mérite d'éloigner le clergé des combats, il recommande aux juges et aux nobles de verser le sang sacrilège. Aux prêtres il dira seulement :

Réformez les premiers vos biens et votre vie,
Et alors le troupeau qui dessous vous vivra,
Réformé comme vous, de bon cœur vous suivra (2).

Mais aux juges il reprochera leur faiblesse première :

Si vous eussiez puni par le glaive tranchant
Le Huguenot mutin, l'hérétique méchant,
Le peuple fût en paix (3).

Que Ronsard ne ferait-il pas pour la paix ? Après avoir rappelé qu'il faut « pour le mal toujours rendre le bien », il adresse aux nobles ces paroles guerrières :

C'est pour l'honneur de Dieu en sa querelle sainte
Qu'aujourd'hui vous portez l'épée au côté ceinte (4).

Il faut s'y résigner, Ronsard eut l'ardeur de son siècle.

Il en eut aussi la philosophie. S'il nous a paru quelquefois

(1) RONSARD, tome VII. Sur le Tumulte d'Amboise, pp. 41 et suivantes. Remontrance au peuple de France, pp. 66 à 68.

(2) Idem, p. 68.

(3) Idem,

(4) Idem, p. 80.

parler la langue des philosophes, sa doctrine n'en est pas moins dominée par la théologie. Qu'on lise l'*Hymne de la Justice* ou encore *les Démon*s (1), Ronsard n'a garde d'oublier ce qu'il nous avertit de ne point oublier nous-mêmes :

... Pour Dieu te souvienn
Que ton âme n'est pas païenne, mais chrétienne (2).

La Fontaine n'a conçu ni de système ni de poème métaphysique. Mais il a véritablement créé la *dissertation en vers*.

Descartes avait sécularisé la philosophie ; La Fontaine lui conserve son indépendance. D'autre part, mieux que Ronsard il a conscience des limites de la certitude. Il est téméraire, par exemple, de vouloir expliquer les rapports de l'âme et du corps :

Un esprit vit en nous, et meut tous nos ressorts.
L'impression se fait ; le moyen, je l'ignore :
On ne l'apprend qu'au sein de la divinité (3).

Prudente et indépendante, cette philosophie, bien que La Fontaine n'ait jamais pris la peine de lui donner l'unité d'une doctrine rigoureuse, contient certains principes généraux.

Elle a pour premier point, — que les Libertins en prennent leur parti, — l'affirmation de la Providence. La Fontaine commence par ramener le Destin ou le Hasard à la Providence. Le livre du Destin, dit-il,

Qu'est-ce que le Hasard parmi l'antiquité,
Et parmi nous la Providence (4) ?

Aussi sous le nom du Destin, du Hasard ou de la Providence essaie-t-il mainte fois de justifier Dieu. Les exigences de l'homme sont ridicules.

Il semble que le ciel sur tous tant que nous sommes
Soit obligé d'avoir incessamment les yeux (5).

Pour tuer une puce nous réclamons la foudre de Jupiter

(1) RONSARD, tome V. Hymne de la Justice. Les Démon

(2) Idem, p. 245.

(3) LA FONTAINE : Fables, X, I. Discours à Madame de La Sablière.

(4) LA FONTAINE, II, 13. L'Astrologue qui se laisse tomber dans un puits. Cf. X, 12. Les deux Perroquets, le Roi et son Fils : « Mais que la Providence ou bien que le Destin Règle les affaires du monde... »

(5) LA FONTAINE : L'Homme et la Puce, VIII, 5.

et la massue d'Hercule. Chacun, sans raison, se plaint de sa condition. (*L'âne et ses maîtres.*) L'ingratitude des hommes envers la fortune est manifeste.

Le bien nous le faisons ; le mal, c'est la Fortune.

On a toujours raison ; le Destin toujours tort.

Et cependant le contraire est le vrai. Un trafiquant s'enrichit par bonheur.

Gouffre, banc, ni rocher n'exigea de péage

D'aucun de ses ballots ; *le sort l'en affranchit.*

Se ruine-t-il ensuite ?

Son imprudence en fut la cause (1).

Que l'homme s'accuse et excuse la Fortune (*La Fortune et le Jeune Enfant. — Le Chartier embourbé.*) — Chaque condition a ses avantages (*Le Savetier et le Financier*). Si le ciel avait « la bonté cruelle » d'exaucer nos vœux, nous serions nos propres victimes (*Jupiter et le Métayer. — Les Souhaits. — Le Gland et la Citrouille*). Avouons notre ignorance et ayons confiance en Dieu.

Dieu fit bien ce qu'il fit, et je n'en sais pas plus (2).

Au-dessous de Dieu apparaît la Nature. Loin de la considérer comme l'ennemie de l'homme, La Fontaine s'abandonne à elle. Sa conception de la mort et de la vie n'a rien de chrétien.

Je voudrais qu'à cet âge

On sortit de la vie ainsi que d'un banquet (3).

Mais La Fontaine n'a nulle part précisé son naturalisme. Qu'est-ce que la nature ? Pourquoi devons-nous la suivre ? Il ne manque jamais d'ajourner ses définitions et ses preuves.

La nature ordonna ces choses sagement.

J'endurai quelque jour les raisons amplement (4).

Quant à l'explication de l'univers, La Fontaine résiste au cartésianisme. Loin de creuser un fossé entre l'esprit et la

(1) LA FONTAINE : L'ingratitude et l'injustice des hommes envers la Fortune, VII, 14.

(2) Idem. La querelle des chiens et des chats et celle des chats et des souris, XII, 8.

(3) Idem. La Mort et le Mourant, VIII, 1.

(4) Idem. Un Animal dans la Lune, VII, 18.

matière, il désirerait élever de l'homme à Dieu une échelle insensible.

Descartes, ce mortel dont on eût fait un dieu

Chez les païens et qui *tient le milieu*

Entre l'homme et l'esprit, comme entre l'huître et l'homme

Le tient tel de nos gens, franche bête de somme (1).

Préoccupé des degrés intermédiaires, il admet une *âme corporelle* commune aux animaux et aux hommes, une *âme spirituelle* commune aux hommes et aux anges (2). S'il note les différences des êtres, n'a-t-il pas très vif le sentiment des ressemblances :

En ces animaux...

Cet esprit n'agit pas : l'homme seul est son temple.

Aussi (3) faut-il donner à l'animal un point

Que la plante, après tout, n'a point.

Cependant la plante respire.

Cette échelle des êtres sera-t-elle fixe ou mobile ? La Fontaine examine tantôt une question, tantôt l'autre, mais il oublie de les confronter. Ici est affirmée la persistance de la nature (*La Chatte métamorphosée en femme*. — *La Souris métamorphosée en fille*). Là se déploie toute la force de la coutume (*L'Education*). Sur ce point encore on ne saurait que constater les tendances du poète. Sa sensibilité, autant que sa réflexion, répugne à l'automatisme cartésien ; il repousse donc l'automatisme, insoucieux des conséquences.

Remarquons enfin un dernier principe, la liberté. La Fontaine ne veut ni du déterminisme de la nature, ni du déterminisme de l'homme (4). Et c'est un des motifs qui lui font si souvent railler les prédictions (*L'Horoscope*. — *Les Devineresses*. — *L'Astrologue qui se laisse tomber dans un puits*).

Providence, Nature, Echelle de l'Etre, Liberté, tels paraissent être les principes essentiels de la philosophie de La Fontaine. Mais il ne cherche pas à les concilier entre eux et sur-

(1) LA FONTAINE : X 1, Discours à M^{me} de la Sablière.

(2) Idem.

(3) Aussi signifie pareillement.

(4) Idem. *L'Horoscope*, VIII, 16.

tout avec les diverses questions que se pose sa curiosité. Voilà pourquoi il n'écrit que des dissertations en vers. Sans trop se préoccuper du prolongement religieux ou métaphysique de ses arguments, il examine tour à tour l'origine des mythes (*Le statuaire et la statue de Jupiter*), ou la collaboration des sens et de la raison (*Un Animal dans la Lune*). Il s'intéresse à toute chose en passant.

Cette curiosité inquiète a ses avantages. Elle a entraîné La Fontaine au delà de son temps. Volant d'objet en objet, il soulève d'une main légère des problèmes qui semblent modernes : il pressent en quelque sorte les solutions et les méthodes actuelles. Avant les collectivistes, la Belette discute le droit de propriété au point de vue de l'héritage.

Je voudrais bien savoir, dit-elle, quelle loi
En a pour toujours fait l'octroi
A Jean, fils ou neveu de Pierre ou de Guillaume,
Plutôt qu'à Paul, plutôt qu'à moi (1).

Le poète de l'*Éducation* n'est-il pas l'ancêtre de Darwin ? Le milieu et le croisement des races expliquent la lâcheté de Laridon et le courage de César. Ils

Hantaient, l'un les forêts et l'autre la cuisine.

D'autre part César est surveillé.

On eut soin d'empêcher qu'une indigne maîtresse
Ne fit en ses enfants dégénérer son sang.
Laridon négligé témoignait sa tendresse
A l'objet le premier passant (2).

Enfin n'a-t-il pas appliqué les principes de la psychologie comparée ? Au lieu de refuser, comme Descartes, *a priori* une âme aux bêtes, il rapproche des faits embarrassants. Poursuivi, le vieux cerf confond et brouille la voie, en suppose un plus jeune. La perdrix écarte chien et chasseur de ses petits. Les castors ont toute une organisation sociale ³. Le Chat-Huant doit multiplier les raisonnements pour mettre en mue le peuple

(1) LA FONTAINE : Fables, VII, 16. Le chat, la belette et le petit lapin.

(2) Idem, VIII, 24. L'Éducation.

(3) Idem, X, 1. Discours à M^{me} de la Sablière.

des souris (1). Que les faits soient plus minutieusement contrôlés et nous aurons la méthode de Taine. La Fontaine annonce le positivisme. Du positivisme il a déjà le respect des faits et le sentiment des limites de la science.

Il n'a pas encore le souci de relier les diverses sciences. Il se contente d'écrire des dissertations isolées. Du moins dans les limites de la dissertation, a-t-il toutes les qualités du philosophe et du poète.

Instruit, loin de recourir aux lieux communs habituels, il esquisse à travers ses fables une histoire de la philosophie. Il nous présente ainsi Démocrite, Platon, les Stoïciens, Descartes (2). Avec une dialectique très sûre il dirige une discussion. D'abord la question est circonscrite. L'homme peut-il connaître à l'avance sa destinée ? Le Destin, c'est le Hasard ou la Providence. Du Hasard, chose très incertaine, il n'est pas de science. De la Providence, qui connaît les desseins ? Et serait-il expédient de les connaître ?

A quelle utilité ?...

Pour nous faire éviter des maux inévitables,

Nous rendre dans les biens de plaisir incapables ?...

Du reste en quoi répond au sort toujours divers

Ce train toujours égal dont marche l'univers (3).

La Fontaine se place toujours sur le terrain de l'adversaire. Sans cela les doctrines se heurtent et ne se pénètrent pas. Vous croyez à l'influence des astres ? Fort bien. Mais

Ce berger et ce roi sont sous même planète...

Jupiter le voulait ainsi...

D'où vient donc que son influence

Agit différemment sur ces deux hommes-ci ?

Puis comment pénétrer jusques à notre monde ?...

Un atome la peut détourner en chemin (4)...

Le point faible d'une doctrine ne lui échappe guère. L'auto

(1) LA FONTAINE : XI, 9. Les Souris et le Chat-Huant.

(2) Idem, VIII, 26. Démocrite et les Abdéritains. — XII, 2. — XI, 20. Le Philosophe scythe. — X, 1.

(3) Idem, II, 13. L'Astrologue qui se laisse tomber dans un puits.

(4) Idem, VIII, 16. L'Horoscope.

matisme une fois admis, n'y a-t-il pas danger que l'on conclût de la matérialité des bêtes à celle de l'homme :

L'animal se sent agité
De mouvements que le vulgaire appelle
Tristesse, joie, amour, plaisir, douleur cruelle...
Mais ce n'est point cela : ne vous y trompez pas.
— Qu'est-ce donc ? — Une montre. — Et nous ? — C'est autre chose.

Vous mettez entre le corps et l'âme un abîme, comment expliquer leurs rapports ? L'âme est l'arbitre de tous nos mouvements.

Mais comment le corps l'entend-il ?
C'est là le point (1).

A tous égards d'ailleurs le Discours à M^{me} de la Sablière est le modèle de la dissertation en vers. La Fontaine commence par expliquer la doctrine de l'automatisme, le mécanisme de l'instinct, et avec Descartes pose ainsi le problème :

Sur tous les animaux, enfants du Créateur,
J'ai le don de penser ; et je sais que je pense.

Il oppose des faits et les discute en cartésien. La doctrine de Descartes se précise. Le dualisme de la matière et de la pensée s'accentue. Après un dernier exemple, le poète propose sa doctrine personnelle des deux âmes, l'une matérielle, l'autre spirituelle. Dans ce discours comment ne pas admirer le respect de l'adversaire, la connaissance de son système, l'art d'en discerner les faiblesses, la méthode de la psychologie comparée et enfin cette progression savante qui nous fait passer du problème de l'automatisme à celui de l'âme ? — D'ailleurs cette théorie dernière n'est point l'esquisse d'une métaphysique ; c'est la conclusion générale de toute dissertation bien faite.

En acquérant les qualités du philosophe, La Fontaine ne perd point celles du poète. Trop souvent les vers philosophiques sentent l'effort. Comme en se jouant, La Fontaine découvre les formules nettes et précises. Démocrite, tels les premiers sages, est un physicien :

Il connaît l'univers et ne se connaît pas (2).

(1) LA FONTAINE : X, 1. Discours à M^{me} de la Sablière.

(2) Idem, VIII, 26. Démocrite et les Abdéritains.

En passant du Discours de la Méthode dans la Fable les principes cartésiens ne perdent rien de leur clarté :

Je sens en moi certain agent.
 Tout obéit dans ma machine
 A ce principe intelligent.
 Il est distinct du corps, se conçoit nettement,
 Se conçoit mieux que le corps même (1).

Comment introduire dans un vers les notions de déterminisme et de liberté ? Rien de plus aisé pour La Fontaine :

Je ne crois point que la Nature
 Se soit lié les mains, et nous les lie encor (2).

Ici l'abstraction se colore. Parfois l'image devient symbole. Au lieu d'élaguer les arbres, le philosophe scythe les mutile.

Ce Scythe exprime bien
 Un indiscret stoïcien :
 Celui-ci retranche de l'âme
 Désirs et passions, le bon et le mauvais
 Jusqu'aux plus innocents souhaits (3).

Facilité, précision, couleur, que demander de plus au vers philosophique ?

Aussi toute histoire de la poésie philosophique devra déterminer la place de La Fontaine. S'il n'a point conçu de système, c'est moins la faute du poète que celle de l'homme : il est chose légère. Quoique le cartésianisme ait tant de fois sollicité sa pensée, personne ne diffère plus de Descartes que La Fontaine. Dédaigneux de l'humanité et de l'univers, l'un s'enferme en un poêle : pour construire le monde, il suffit de raisonner juste. L'autre, impatient des déductions, promène sa curiosité à travers les choses, les livres et les hommes : sans construire le monde, il prétend l'observer.

Avec Voltaire la poésie philosophique semble déchoir. N'étant ni grand poète, ni grand philosophe, il ne saurait composer un véritable poème ; et même dans la dissertation, malgré tout son esprit, il frise parfois la vulgarité.

(1) LA FONTAINE, X, 1. Discours à M^{me} de la Sablière.

(2) Idem, VIII, 16. L'Horoscope.

(3) Idem, XII, 20.

Ne lui demandons pas d'abord de système. « Au temps de Voltaire la métaphysique était définitivement condamnée (1). »
 Quand Dieu eut fait le monde,

De sa vaste machine il cacha les ressorts
 Et mit sur la nature un voile impénétrable (2).

« S'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher », dit Aristote. Mais il n'avait pas prévu Voltaire que la philosophie rebute :

Je préfèrai Chaulieu coulant en paix ses jours
 Entre le Dieu des vers et celui des amours,
 A tous ces froids savants dont les vieilles querelles
 Traînaient si pesamment les dégôts après elles (3).

Aussi pour réduire tous ces froids savants au silence il n'a besoin que d'une plaisanterie. La réfutation par l'absurde est son arme préférée. Il l'essaya d'abord contre le Christianisme ; il la tourna ensuite contre la philosophie. Deux petits vers auront raison du Déluge et de la Rédemption :

Il venait de noyer les pères,
 Il va mourir pour les enfants (4).

En quelques coups de crayon, Saint-Thomas, Descartes, Gas-sendi, Spinoza, Leibnitz sont caricaturés. Semoquer de la philosophie n'est pas pourtant toujours philosopher.

D'ailleurs si Voltaire donne à quelques impertinences valeur d'argument, le dédain de la métaphysique lui inspire parfois des vers philosophiques. Le quatrième Discours sur l'Homme n'annonce-t-il pas le Positivisme ?

Au bord de l'infini ton cours doit s'arrêter ;
 Là commence un abîme, il le faut respecter (5).

Aux astronomes il dira :

 votre savant compas
 Mesure l'univers et ne le connaît pas.
 Je vous vois dessiner par un art infaillible

(1) BOUTROUX : Ouv. cité. Préface.

(2) VOLTAIRE : Les Systèmes. Ed. Beuchot, XIV, p. 242.

(3) Idem, tome XIV, p. 266. Les Cabales.

(4) Idem, tome XII, p. 17. Le Pour et le Contre.

(5) Idem, p. 71. Quatrième discours sur l'Homme.

Les dehors d'un palais à l'homme inaccessible.
 Les angles, les côtés, sont marqués par vos traits,
 Le dedans à vos yeux est fermé pour jamais (1).

Ce positivisme avant la lettre n'est pas intégral. Quelques principes sont innés.

La nature a fourni d'une main salutaire
 Tout ce qui dans la vie à l'homme est nécessaire (2).
 Du Très-Haut la sagesse éternelle
 A gravé de sa main dans le fond de ton cœur
 La Religion naturelle (3).

La raison nous révèle ces principes ; le raisonnement ne doit pas chercher à les réunir par un lien logique. Non moins que la métaphysique, le raisonnement déconcerte Voltaire. Ces principes détachés, quels sont-ils ? Il existe un Dieu architecte, rémunérateur et vengeur (4). Le plaisir est la loi du monde.

Il faut que l'on soit homme avant d'être chrétien...
 Partout d'un Dieu clément la bonté salutaire
 Attache à vos besoins un plaisir nécessaire.
 Les mortels en un mot n'ont point d'autres moteurs...
 Tout moteur vient du ciel...
 Dieu nous a par bonté donné les passions (5).

La morale se réduit à la justice. « Qu'on soit juste, il suffit (6) ». Du moins la justice est-elle proclamée universelle et nécessaire :

Tous ont reçu du Ciel avec l'intelligence
 Ce frein de la justice et de la conscience (7).

La liberté enfin est le dernier postulat (8). A l'Esprit qui lui affirme la liberté, le poète voudrait adresser d'autres questions. L'Esprit disparaît.

J'allais lui demander, indiscret dans mes vœux,

(1) VOLTAIRE : tome XII, p. 73.

(2) Idem, p. 158. La loi naturelle.

(3) Idem, p. 20. Le Pour et le Contre.

(4) Idem, tome XIII. A l'auteur du Livre des Trois Imposteurs. — Tome XIV. Les Cabales ; et passim.

(5) Idem, tome XII. Discours en vers sur l'Homme. — Cinquième Discours, p. 83.

(6) Idem, La loi naturelle, p. 164.

(7) Idem, p. 161.

(8) Idem, Discours en Vers sur l'Homme. Deuxième Discours.

Des secrets réservés pour les peuples des cieux
 Ce que c'est que l'esprit, l'espace, la matière,
 L'éternité, le temps, le ressort, la lumière (1).

Cette philosophie ne contient que des axiomes ; encore Voltaire a-t-il le bon goût de ne pas les multiplier.

Quoiqu'il n'enchaîne pas ses idées, il sait les disposer. Par avance *le Pour et le Contre* se conforme à la méthode hégélienne. Les dogmes chrétiens sont ridicules (antithèse) ; la morale du Christ est divine (thèse) ; la religion naturelle est vraie (synthèse). A défaut du raisonnement est employée sa monnaie habituelle, le bon sens, le consentement universel, les arguments pratiques. Le bon sens nous apprend que la Royauté ne fait pas le bonheur.

Hélas pour le bonheur que fait la Majesté (2).

Le bon sens suffirait à prouver Dieu :

L'univers m'embarrasse et je ne puis songer
 Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger (3).

Le consentement universel, si cher au xix^e siècle, est déjà invoqué par Voltaire en faveur de la Justice (4), ou de Dieu :

Consulte Zoroastre et Minos et Solon
 Et le martyr Socrate et le grand Cicéron,
 Ils ont adoré tous un maître, un juge, un père (5).

Le souci des conséquences pratiques remplace la recherche désintéressée de la vérité. Sans la liberté que devient la morale ?

Dans les cieux, sur la terre, il n'est plus de justice (6).

L'existence de Dieu sera prouvée par des arguments utilitaires. La religion est

Le frein du scélérat, l'espérance du juste...
 Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer...
 Mon vengeur est au ciel ; apprenez à trembler,

(1) VOLTAIRE : Discours en vers sur l'Homme. Deuxième Discours, p. 61.

(2) Idem, Premiers Discours, p. 46.

(3) Idem, tome XIV. Les Cabales, p. 261.

(4) Idem, tome XII. La Loi Naturelle.

(5) Idem, tome XIII. Epître à l'auteur du Livre des Trois Imposteurs.

(6) Idem, tome XII. Discours en vers sur l'Homme, p. 58.

Tel est au moins le fruit d'une utile croyance...

... Et ton nouveau fermier

Pour ne pas croire en Dieu, va-t-il mieux te payer (1) ?

En s'écartant du raisonnement, Voltaire ne s'approche pas de la poésie.

Toutefois, il écrit avec agrément une dissertation, le *Poème sur le Désastre de Lisbonne* ; quelques parties du *Discours en vers sur l'Homme* nous montrent divers aspects du problème du mal. On ne saurait nier le mal.

Tout est bien, dites-vous ; et tout est nécessaire.

N'est-ce pas borner la puissance suprême ? Le mal est la condition du bien :

Tous nos maux sont un bien dans les lois générales ;

A des infortunés quel horrible langage !

La loi du meurtre est évidente : le vautour déchire sa proie, l'aigle déchire le vautour, l'homme tue l'aigle, et sur les champs de bataille les oiseaux mangent l'homme.

Et vous composerez dans ce chaos fatal

Des malheurs de chaque être un bonheur général !...

Il le faut avouer, le mal est sur la terre.

Puisque le mal existe, comment l'expliquer ? — Par la Déchéance,

.. l'homme est né coupable ; et Dieu punit sa race.

— Par l'indifférence de Dieu qui

De ses premiers décrets suit l'éternel torrent.

— Par la nature même de la matière qui

Porte en soi des défauts nécessaires comme elle.

— Enfin par l'épreuve et la promesse de l'éternité :

Ou bien Dieu nous éprouve et ce séjour mortel

N'est qu'un passage étroit vers un monde éternel.

Tout ce qui est permis à l'homme, c'est d'espérer au delà du tombeau.

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance.

Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.

(1) VOLTAIRE : tome XIII. Epître à l'auteur du Livre des Imposteurs.

Encore l'espérance ne demeure que si le mal n'est pas excessif. C'est pourquoi Voltaire affirme un peu partout et particulièrement dans le « Discours sur l'Homme », la juste proportion des maux et des biens.

Hélas ! où donc chercher, où trouver le bonheur ?
En tous lieux, en tous temps, dans toute la nature,
Nulle part tout entier, partout avec mesure,
Et partout passer, hors dans son auteur...
Et Dieu nous pesa tous dans la même balance (1).

L'Envie est le plus grand obstacle au bonheur (2), comme la modération en est le plus ferme appui (3). Soyons humbles et modestes. Pourquoi l'homme se plaint-il de la liberté, c'est qu'il la rêve illimitée.

Tes destins sont d'un homme, et tes vœux sont d'un Dieu (4).

Pourquoi se plaint-il de sa misère ? Par anthropocentrisme.

Rien n'est grand ni petit ; tout est ce qu'il doit être (5).
La modération est le plaisir du sage (6).

Ainsi le problème du Mal qui devait exaspérer les âmes du XIX^e siècle, et conduire M^{me} Ackermann et Leconte de Lisle au blasphème et à la négation, trouve Voltaire résigné et même confiant. Au début du « Poème sur le Désastre de Lisbonne », il se défend de toute impiété.

Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers.
Quand l'homme ose gémir d'un fléau si terrible,
Il n'est point orgueilleux, hélas ! il est sensible (7) !

Voltaire réserve ces sarcasmes aux religions révélées, il épargne la religion naturelle.

Sans prétendre avec Lamartine que la foi fût sa nature (8), nous ne serions pas éloigné de croire que ses plus belles poésies

(1) VOLTAIRE, tome XII. Discours sur l'Homme. Premier Discours, pp. 50, 51.

(2) Idem. Troisième Discours.

(3) Idem. Deuxième, quatrième, cinquième et sixième Discours.

(4) Idem. Deuxième Discours, p. 59.

(5) Idem. Sixième Discours p. 91.

(6) Idem. Quatrième Discours, p. 71.

(7) Idem. Poème sur le Désastre de Lisbonne, p. 192.

(8) Cf. plus loin. Première partie. Chap. VI, p. 135.

fussent encore les poésies religieuses. Evidemment on souhaiterait que l'apôtre de la tolérance fût moins irrévérencieux.

A l'attrayante sœur d'un gros bénéficié
Un amant huguenot pourra se marier (1).

Ailleurs cependant il semble presque exercer un sacerdoce.

J'unis le protestant avec ma sainte Eglise.
Toi qui vois d'un même œil frère Ignace et Calvin,
Dieu tolérant, Dieu bon, tu bénis mon dessein ! (2)

Faut-il l'avouer ? Les Voltairiens ne se doutent guère du rôle considérable que joue Dieu dans la philosophie de Voltaire. Non seulement Dieu est architecte, rémunérateur et vengeur ; mais l'homme ne sait rien que par Dieu. La révélation, — révélation naturelle, s'entend — bannit le raisonnement. Bien plus, Voltaire résista à la tentation du mal ; il absout Dieu. Quelque connues que soient sa prudence, son habileté, et sa souplesse, on ne pourrait expliquer par je ne sais quel calcul tous ses actes d'adoration.

L'insensé te blasphème, et moi je te révère.
Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux (3).
O Dieu qu'on méconnaît, ô Dieu que tout annonce,
Entends les derniers mots que ma bouche prononce.
Si je me suis trompé, c'est en cherchant ta loi.
Mon cœur peut s'égarer, mais il est plein de toi (4).

Cette philosophie un peu étriquée, dont le rationalisme exclut le raisonnement ; qui, tout en renonçant aux dogmes chrétiens, reste dogmatique, ne reçoit de la poésie qu'un vêtement bien modeste. La contrainte du vers suscite çà et là d'heureuses formules :

Nul ne voudrait mourir, nul ne voudrait renaître (5).
Le superflu, chose si nécessaire (6).
Le monde est médisant, vain, léger, curieux.
Le fuir est très bien fait ; le servir encor mieux (7).

(1) VOLTAIRE : tome XIII. Epître à l'auteur du livre des Trois Imposteurs, p. 267.

(2) Idem. Epître à Horace, p. 319.

(3) Idem, tome XII. Le Pour et le Contre, p. 19.

(4) Idem. La Loi naturelle, p. 177.

(5) Poème sur le Désastre de Lisbonne, p. 201.

(6) Idem, tome XIII. Le Mondain.

(7) Idem, tome XII. Discours en vers sur l'Homme. Septième Discours, p. 97.

La sensibilité lui inspire, quand il parle de Dieu, quelques vers émus. Mais plus encore que du Janséniste de Pascal, on peut dire de Voltaire qu'il ne s'échauffe que d'un zèle dévot. Quant à cette imagination qui colore les idées, transforme les choses en symbole, qui s'aviserait de la demander à Voltaire? Voltaire a bien de l'esprit.

Le poème philosophique que ni La Fontaine, ni Voltaire n'ont écrit, Chénier s'il eût vécu, nous l'aurait donné. Interrompue d'ailleurs, cette œuvre n'en est que plus instructive. Elle nous permet de saisir, arrêté en plein fonctionnement, son mécanisme même.

Remarquons d'abord que Chénier ne commence pas par la poésie philosophique. Au contraire il emprunte à la Grèce et à Rome le fond et la forme de ses poèmes, de ses élégies, et de ses idylles. Sur des pensers antiques il fait des vers antiques. Il ne connaît que des préoccupations d'art.

Plus tard il réfléchit sur la nature de la Poésie. Le poème de l'Invention nous expose non seulement une théorie littéraire de l'imitation originale, mais toute une esthétique. Chénier y étudie particulièrement le travail poétique, le réalisme dans l'art, les rapports de la science et de la poésie.

La poésie est complexe, sa méthode est synthétique. Au lieu de diviser la besogne, le poète exerce toutes ses facultés en même temps et réalise son œuvre d'un seul coup.

Tout s'allie et se forme, et tout va naître ensemble (1).

Les éléments de l'art sont empruntés à la réalité. L'inventeur est celui

Qui peint ce que chacun peut sentir comme lui.

Il ne crée point de chimères, mais

Des traits de vingt beautés forme la beauté même.

Au fond il perfectionne le réel ; il

Montre et fait adopter à la nature mère

Ce qu'elle n'a point fait, mais ce qu'elle a pu faire (2).

(1) CHÉNIER: Ed. Beck de Fouquières. (2^e éd.), p. 352.

(2) Idem, pp. 338 et 339.

Cette conciliation du réalisme et de l'idéalisme, c'est déjà toute la théorie de Guyau. « L'idéal ne vaut même dans l'art qu'autant qu'il est déjà réel. » Tout art est un effort pour reproduire en perfectionnant. « L'art exprime ce que la nature ne fait que bégayer. Il lui crie : voilà ce que tu voulais dire (1). » Les termes mêmes de Guyau rappellent ceux d'André Chénier.

Avant Guyau, Chénier se refuse à croire que la science moderne doive tuer la poésie. La nature de Kepler ou de Buffon n'est-elle pas plus grande, plus belle que la nature des Anciens ? Il ne manque qu'un Virgile ; et Newton parlera en langage des dieux. Mais le meilleur moyen de prouver la poésie de la science est encore de la réaliser.

Montre ce qu'on peut faire, en le faisant toi-même (2).

Il annonce l'Hermès.

L'*Hermès* devait être un poème plus philosophique que scientifique. Chénier s'appuie sur Newton ou Buffon, mais il les dépasse, méditant un autre *De natura rerum*. Il nous eût exposé la formation de la terre (premier chant), l'apparition de l'homme (deuxième chant), le « tableau des sociétés » (troisième chant).

Les fragments de l'*Hermès* nous suggèrent les conclusions suivantes.

Chénier pense d'abord en prose. Il a tracé de l'*Hermès* un plan précis, minutieux. Il ne se fût abandonné à la poésie qu'après avoir fixé tous les détails de sa pensée. Ici il rend compte du mal. « L'homme ne juge les choses que dans le rapport qu'elles ont avec lui. Affecté de telle manière, il appelle un accident un bien ; affecté de telle autre manière, il l'appellera un mal. La chose est pourtant la même, et rien n'a changé que lui (3). » Là il explique la persistance de la superstition. « Beaucoup d'hommes, invinciblement attachés aux préjugés de leur enfance, mettent leur gloire, leur piété à prouver aux autres un système avant de se le prouver à eux-mêmes... Alors

(1) GUYAU : Pages choisies, pp. 15 à 19.

(2) CHÉNIER : *L'Invention*, p. 348.

(3) *Hermès*, p. 358.

plus ils ont d'esprit, de pénétration, de savoir, plus ils sont habiles à se faire illusion, à inventer, à unir, à colorer les sophismes, à tordre et défigurer tous les faits pour en étayer leur échafaudage (1)... » Et il songe à Pascal. Non seulement les idées, mais les images et les tableaux sont notés et numérotés. « Il faut magnifiquement représenter la terre sous l'emblème métaphorique d'un grand animal (2)... » « Il faut finir le chant premier par une magnifique description de toutes les espèces animales et végétales naissant (3). » « On peut comparer les âges instruits et savants qui éclairent ceux qui viennent après à la queue étincelante des comètes (4). »

La métamorphose de la prose en poésie se faisait très lentement.

O mon fils, mon Hermès, ma plus belle espérance,
O fruit des longs travaux de ma persévérance,
Toi l'objet le plus cher des veilles de dix ans,
Qui m'as coûté des soins et si doux et si lents (5).

Ce travail de dix ans n'est encore qu'ébauché. On ne peut citer de l'Hermès que de très rares fragments philosophiques. Il représente ainsi la gravitation des astres :

Dans l'éternel concert je me place avec eux :
En moi leurs doubles lois agissent et respirent ;
Je sens tendre vers eux mon globe qu'ils attirent ;
Sur moi qui les attire, ils pèsent à leur tour (6).

Dans la société chacun est à la fois un tout et une partie d'un tout. Tels, les soleils « assis dans leur centre brûlant »,

Et chacun roi d'un monde autour de lui roulant,

poursuivent « chacun avec son monde » un centre irrésistible (7).
Le fragment le plus long, sinon le meilleur est relatif à l'art

(1) Hermès, p. 378.

(2) Idem, p. 357.

(3) Idem, p. 361.

(4) Idem, p. 384.

(5) Idem, p. 385.

(6) Idem, p. 372.

(7) Idem, p. 375.

de l'écriture et à la science du langage (1). Le plus souvent du milieu de la prose se détache un vers blanc, qui reste là comme une pierre d'attente :

Et si le bien existe, il doit seul exister (2).

Enfin les fragments en vers sont d'ordinaire épisodiques. Chénier compare la poursuite de la vérité à une chasse à courre. Il dépeint Orphée « expédiant » les merveilles de l'univers aux Argonautes assemblés. Il chante les Mages, bienfaiteurs de l'humanité :

Même ingrats il est doux d'avoir fait des heureux (3).

Pour mieux marquer les progrès de la civilisation, il suppose un homme primitif auquel un ange eût révélé les futures conquêtes de l'humanité.

Jamais, je vous le jure, il ne l'eût voulu croire (4).

Mais nulle part la poésie ne s'est encore attaquée à la doctrine de Locke, de Condillac, de Buffon qui eût fourni le fond même du poème. La pensée de Chénier s'éveille lentement à la poésie.

Encore cette pensée ne fut-elle pas originale. Elle n'aurait reflété que la philosophie de l'époque. Si le poète imite fréquemment Lucrèce, c'est dans la mesure où Lucrèce par son amour de la science et la haine de la religion, servait la philosophie du XVIII^e siècle. Le premier chant devait traduire en vers les Epoques de Buffon. Il faut bien distinguer la théorie des atomes de Lucrèce et celle de Chénier. Tandis que Lucrèce n'admet qu'une seule sorte d'atomes, Chénier, d'après Buffon, reconnaît la *matière brute* et les *molécules vivantes* ; lesquelles il nomme atomes de vie, ou encore organes secrets vivants (5). Le deuxième chant consacré à l'homme eût décrit le mécanisme des sens et de l'intelligence d'après les doctrines sensualistes.

(1) Hermès, pp. 380-385.

(2) Idem, p. 358.

(3) Idem, p. 374.

(4) Idem, p. 384.

(5) Idem, pp. 359-360.

« Il eût été le disciple exact de Locke, de Condillac et de Bonnet (1). » Le troisième chant célébrait le triomphe de la raison et de la philosophie sur la superstition et se terminait par l'éloge d'Epicure. Là encore Chénier reste de son temps; « il n'aurait en rien échappé, malgré toute sa nouveauté de style, au lieu commun d'alentour, et il aurait reproduit sans trop de variantes, le fond de d'Holbach ou de l'Essai sur les Préjugés » (2). L'Hermès eût résumé la philosophie du XVIII^e siècle.

Particulières à Chénier, ces remarques ne doivent-elles pas se changer en autant de questions générales? Le poète philosophe ne peut-il être qu'imitateur et imitateur de la philosophie contemporaine? La prose ne prépare-t-elle pas et lentement les voies de la poésie. Si le poète ne s'improvise pas philosophe, n'est-il pas permis de conclure du poète à la poésie? La poésie philosophique se développerait-elle la dernière?

En France tout au moins, pour la rencontrer, il faut attendre le XIX^e siècle. Ronsard écrit des hymnes religieux plutôt que des dissertations; La Fontaine et Voltaire écrivent des dissertations plutôt que des poèmes philosophiques. Et si Chénier tenta quelque chose de plus, il ne l'a pas réalisé. Les poètes du XIX^e siècle au contraire furent tous ou presque tous des philosophes: Lamartine, Vigny, Hugo, Musset, Leconte de l'Isle, M^{me} Ackermann, Sully-Prudhomme, Guyau. Ce ne sont plus quelques dissertations détachées, c'est toute une philosophie que nous offrent un Lamartine, un Victor Hugo ou un Sully-Prudhomme.

Nous eussions voulu faire une étude complète de la poésie philosophique au XIX^e siècle; et nous nous sommes arrêté à la première halte. Pourquoi? Une étude complète ne pouvait être tentée qu'à la condition de présenter les œuvres toute seules. Or une question essentielle se lit sur toutes les lèvres: la poésie philosophique peut-elle être originale? Pour ne pas laisser cette question sans réponse, il fallait joindre à l'étude des *œuvres*, celle des *sources*. Mais que n'ont pas lu ou connu, directement

(1) Hermès, p. 363.

2) Idem. Jugement de Sainte-Beuve, p. 366.

ou indirectement un Lamartine, un Victor Hugo ? Il fallait se borner.

Aussi, après avoir dit comment Lamartine définissait la poésie et la poésie philosophique, déterminé les sources de sa philosophie, examiné son œuvre philosophique, nous offrons simplement le résultat de notre première enquête.

DÉFINITION DE LA POÉSIE
DÉFINITION DE LA POÉSIE PHILOSOPHIQUE
D'APRÈS LAMARTINE

LA POÉSIE PHILOSOPHIQUE DE LAMARTINE

LE POÈTE POUR LAMARTINE ET LES ROMANTIQUES DÉFINITION DE LA POÉSIE PAR LAMARTINE — LA POÉSIE PHILOSOPHIQUE

Bibliographie. — FAGUET : XIX^e siècle. Études littéraires. — ZYROMSKI : Lamartine poète lyrique. Thèse 1896. — LAMARTINE : Œuvres complètes, 40 vol. in-8°, 1860-63 (1). — LAMARTINE : Cours de Littérature, 28 vol.

Afin de mieux comprendre la conception qu'eut Lamartine de la poésie philosophique et la part qu'il réservait dans la philosophie même à la politique et à la sociologie, il est essentiel d'indiquer d'abord quels furent à son avis le rôle social du poète et la nature de la poésie.

M. Faguet oppose à Vigny, Hugo, pour lesquels le génie littéraire est « comme un sacre qui nous désigne au gouvernement des sociétés », Lamartine qui « s'est cru homme d'Etat, mais quoique poète (2). » Précisons dans quelle mesure Lamartine se rapproche et se distingue des autres Romantiques.

Comme Vigny et Hugo il admet la mission des poètes. Dieu les désigne de préférence pour diriger l'humanité :

Mais tu choisis surtout les bardes dans la foule.

(Harmonies. A l'Esprit Saint.)

Marche avec ta raison, *ton génie* et ta foi.

(Le dernier chant du Pèlerinage d'Harold.)

Même dans le Cours de Littérature où Lamartine apparaît

(1) Les indications renvoient à cette édition.

(2) FAGUET : XIX^e siècle, Lamartine, p. 78.

assagi par l'âge et le malheur, il maintient la divinité de l'inspiration et l'influence civilisatrice des poètes : « *sibi lampada tradunt*. Moquez-vous des poètes, hommes de prose, mais craignez-les ; ils ont le mot des destinées, et sans le savoir ils le prononcent (1). »

Naturellement Lamartine, comme Vigny et Hugo, se place au nombre des élus. N'écrit-il pas, en 1835, à Virieu : « Le raisonnement est ton fait, l'évidence est le mien ; je serais prophète et toi philosophe (2) ? » Il est un Voyant.

Lamartine, enfin, a voulu lui aussi être un homme d'action. Après l'œuvre destructrice de la Révolution, les Romantiques se sont crus destinés à rebâtir la société. Vigny a souffert toute sa vie de ne pouvoir déployer son activité. Hugo fut un homme politique et ne l'a pas encore été autant qu'il le souhaitait. Plus peut-être que tous les autres, Lamartine a crié la nécessité de l'action, goûté l'enivrement de l'action. Dans son enthousiasme, il va même jusqu'à dédaigner la poésie : « Qu'est-ce qu'un homme qui, à la fin de sa vie, n'aurait fait que cadencer ses rêves poétiques (3) ? » « La poésie ne doit être que le délassement de nos heures de loisir, l'ornement de la vie ; mais le pain du jour c'est le travail et la lutte (4). » Dans sa vieillesse, il s'attriste de voir les poètes redevenir des hommes de lettres : « Le temps où nous vivons n'est plus bon qu'à penser (5). »

Si Lamartine, avec les autres Romantiques, demande aux poètes de combattre, du moins n'a-t-il jamais revendiqué pour eux le commandement. « Comme tout passager dans un gros temps met sa main à la manœuvre » (6), le poète, aux époques troublées, doit intervenir, mais confondu dans la foule.

En dépit de son divin caractère, la poésie ne donne aucun titre au gouvernement des peuples. Si Lamartine se sépare sur ce point des Romantiques, c'est qu'il ne confond pas la théorie

(1) Cours de Littérature, 1862, tome XIV, p. 340. Cf. Année 1858, tome V, p. 64.

(2) Cf. Harmonies. (A l'Esprit-Saint).

(3) Avertissement de Jocelyn.

(4) Lettre à Guichard de Bienassis, 1835.

(5) Cours de Littérature, 1864, tome XVII, p. 486.

(6) Recueils Poétiques, Lettre à M. Brouys d'Ouilly, 1^{er} déc. 1838. Cf. la même image à la fin d'Utopie.

et la pratique, le rêve et la réalité, l'absolu et le relatif. Et s'il ne les confond pas, c'est que son esprit ne s'est point uniquement formé par la combinaison de ses instincts et de ses lectures. Ce rêveur a été, bien plus qu'Hugo et Vigny, mêlé aux événements; et de là en partie sa supériorité pour le jugement. Il vécut aussi à l'étranger, et non pas à la manière d'Hugo, dans un cabinet de travail, mais dans une ambassade, contraint d'observer, de ménager les ministres et les diplomates. Aussi, de bonne heure il distingua la poésie qui est absolue, et la politique qui est « relative, passagère, locale, nationale, circonstancielle ». Cette distinction se trouve exprimée presque avec les mêmes termes, à trente ans d'intervalle, dans le *Voyage en Orient* et dans le *Cours de Littérature* (1). « Prématurément sensé, dit-il, je croyais et je crois encore que pour devenir législateur des sociétés humaines, il fallait un long et grave noviciat d'âge, d'études, de fréquentation des hommes, de pratique des affaires, de voyages parmi les peuples, les lois, les mœurs, les caractères des diverses contrées (2)... » Il ajoute : « Fût-on Orphée, on improvise un hymne mais pas un code (3). » Voilà pourquoi Lamartine n'accorde au poète dans la manœuvre que le rang du matelot.

Certes, il ne méconnaît pas l'influence sociale de la poésie. Elle est sublime, mais indirecte. Le poète lance à travers le monde les idées directrices de l'avenir; mais incapable de voir si la réalité de demain ne serait pas la chimère d'aujourd'hui; dès qu'il s'agit d'application, il n'a d'autres droits que ceux du simple citoyen.

Reconnaissant la mission divine des poètes sans leur accorder de privilège, Lamartine ne pouvait traiter longtemps le thème romantique de l'infortune des poètes et de « l'injustice du genre humain » (4). La *Méditation sur la Gloire* (1817) (5) l'ode sur *L'Ingratitude des peuples* (1827) (6) rappellent l'inspiration ha-

(1) *Voyage en Orient*, 1^{er} vol., 18 août 1832, p. 136. *Cours*. Année 1860, tome X, entretien LVII, p. 212.

(2) *Cours*, 1861, tome XI, entretien LXV, p. 403.

(3) *Idem*, 1861, p. 405.

(4) *Troisièmes Méditations*. Ode sur l'Ingratitude des peuples.

(5) *Premières Méditations*.

(6) *Troisièmes Méditations*. Ode sur l'Ingratitude des peuples.

bituelle de Vigny. Du moins il ne réclame pour les malheureuses victimes de la haine et de l'envie aucune prérogative.

Encore a-t-il plus tard presque désavoué ces vers. Dans le Commentaire de *la Gloire*, nous lisons : « Les poètes ne sont peut-être pas plus malheureux que le reste des hommes ; mais leur célébrité a donné dans tous les temps plus d'éclat à leur malheur. » Enfin le Cours de Littérature contient une satire très vive de *Chatterton* et une énergique défense de la société : « La société ne doit à personne et surtout à un enfant de dix-huit ans comme Chatterton, que le prix réel de ses services et non le prix auquel il évalue ses rêves... Le cri de haine contre la société ainsi étayée est le cri d'un fou (1) qui veut avoir raison contre la nature des choses. »

Avouons cependant que Lamartine ne se montre si raisonnable que pour le compte d'autrui. Les poètes, à titre de poètes, ne sont pas hommes d'Etat, mais ils peuvent l'être, quoique poètes. Lui-même ne l'aurait-il pas été ? Chaque fois qu'il distingue l'esprit poétique et l'esprit politique, il ne manque guère d'ajouter qu'il est possible de les réunir et il fait entendre qu'il les a réunis : « Il n'y a cependant aucune incompatibilité entre l'action et la pensée dans une intelligence complète... mais les hommes jaloux de toute prééminence n'accordent jamais deux puissances à une même tête : *la nature est plus libérale* (2). » Toutefois, s'il faut opter, Lamartine n'hésite pas, il est homme d'Etat. Les citations seraient inutiles. Il n'est peut-être pas une préface où il ne se donne comme un homme d'action, amateur de poésie (3). Si, à l'encontre du Romantisme, il ne confie pas aux poètes le premier rôle dans la cité, c'est un peu parce qu'il ne fait pas de leur cause sa cause.

Bref, Lamartine se rapproche des autres Romantiques en ce

(1) Cours, 1863, tome XVI. Entretiens XCIV et XCV, p. 328. D'ailleurs Lamartine prétend que Vigny s'est plus tard repenti d'avoir attaqué la société : « Ah ! combien depuis ne s'est-il pas accusé d'avoir plaidé cette cause absurde contre laquelle il s'est armé avec moi et les bons esprits en 1848. » P. 329.

(2) Voyage en Orient, 1^{er} vol., 18 août 1832, p. 137. Tout le passage est textuellement reproduit dans le Cours, tome XIII, p. 313.

(3) Il écrit à M. Brouys d'Ouilly : « Vous savez mieux que personne que la poésie n'a jamais été qu'un douzième tout au plus de ma vie réelle. » (Recueils.)

qu'il croit à l'existence des Mages, c'est-à-dire des hommes de Dieu. D'ailleurs les Romantiques vénèrent les poètes parce qu'ils sont des Mages et non parce qu'ils sont des poètes. Ils n'affirment pas non plus que les poètes soient seuls des Mages. Victor Hugo compte parmi eux non seulement des prosateurs comme Tacite et Cervantès, mais des apôtres comme Saint-Paul et Saint-Jean(1); des musiciens, des sculpteurs, des savants (2). L'essentiel est d'être prédestiné, et aucun d'eux, Lamartine pas plus que les autres, n'a craint de ne l'être pas. Tous se sont crus les successeurs du Christ.

Seulement Lamartine n'a jamais pensé que l'inspiration divine pût tenir lieu de science politique. L'une, absolue, est en dehors des faits; l'autre, relative, est l'esclave des faits. Fort de cette distinction, il resta toujours un politique prudent, ennemi des changements brusques. Tandis que d'autres étaient prêts à bouleverser l'univers, l'homme d'Etat de 48 ne voulut jouer qu'un rôle modeste dans une Révolution qui lui semblait une évolution. Lamartine fut le plus sage des Romantiques.

Comme Mage chargé d'éclairer, sinon de gouverner la société, il fut entraîné vers la poésie sociale. Comme politique, capable de diriger les masses par la parole, il fut tenté de chercher le principe de la poésie dans l'éloquence.

Dès *les Destinées de la Poésie* (fév. 1834), Lamartine consacre la poésie future à l'étude des intérêts généraux de l'humanité : « La poésie ne sera plus lyrique dans le sens où nous prenons ce mot, elle n'a plus assez de vigueur; elle ne sera plus dramatique, le drame va tomber au peuple. La poésie sera de la raison chantée; elle sera philosophique, religieuse, politique, sociale comme les époques que le genre humain va traverser (3). »

D'ailleurs, n'oubliant pas sa distinction de l'homme d'Etat et du poète, il concède à l'un tout ce qui est pratique, particulier, immédiat, et à l'autre tout ce qui est théorique, général, lointain. Dans les *Révolutions*, comme dans la *VIII^e Vision* de la

(1) Contemplations. Les Mages.

(2) W. SHAKESPEARE : Les Génies.

(3) *Destinées de la Poésie*, tome I. Méditations, p. 57.

Chute d'un Ange, dans *Utopie* comme dans le *Cours de Littérature*, il s'est toujours souvenu que la poésie est absolue, « et ne doit chanter que les choses absolues comme elle (1) ». Au milieu des polémiques, il n'eut jamais recours à son génie de poète. Lamartine n'aurait point écrit *Les Châtiments*.

S'il croit que la poésie de l'avenir sera sociale, c'est que, semblable à tous les poètes théoriciens, il a confondu les destinées de la poésie avec celles de sa poésie. L'auteur des *Méditations* et des *Harmonies* a commencé par le lyrisme. Les thèmes lyriques ne sont pas indéfiniment renouvelables (2), Lamartine s'en est aperçu et le public aussi (3). Il renonce donc, en partie du moins, au lyrisme. Le drame n'est pas son fait. Il sera rejeté sous prétexte qu'il « va tomber au peuple ». La véritable raison se trouve ailleurs : « Le drame veut trop d'art et je ne suis pas assez artiste (4). » Il se sent attiré de plus en plus par les problèmes religieux, politiques et sociaux qui ont tourmenté sa génération. Ces problèmes fourniront la matière de *Jocelyn*, de *la Chute d'un Ange* et des *Recueils*. Lamartine a donc déterminé l'avenir de la poésie au gré de ses aspirations personnelles.

Cette poésie, qui sera de plus en plus sociale, quel en est l'élément essentiel ? L'homme d'Etat, fier de ses succès aux Conseils généraux et au Parlement se demandera si ce n'est pas l'Eloquence.

Dans les *Destinées de la Poésie*, le souvenir des *Méditations* et des *Harmonies* est trop récent pour que la Poésie soit ramenée à l'Eloquence. Elle reste primordiale : « C'est à la fois sentiment et sensation, esprit et matière... C'est la langue complète, la langue par excellence, qui saisit l'homme par son humanité tout entière, idée pour l'esprit, sentiment pour l'âme, image pour l'imagination, et musique pour l'oreille... C'est l'homme même (5) . »

(1) Cours de litt., 1860, tome X, p. 212.

(2) FAGUET, XIX^e siècle. Lamartine.

(3) Préface des *Nouvelles Méditations*. — *Recueils*. Entretien avec le Lecteur.

(4) *Nouvelles Méditations*. — L'apparition de l'ombre de Samuel. Commentaire.

(5) *Destinées de la Poésie*, tome I, pp. 37 et 38.

Cette définition semble parfaite. Un poème n'est-il pas en effet une création (*ποίησις*), une œuvre vivante ? Et toute œuvre vivante n'est-elle pas matérielle et spirituelle ? De plus n'est-ce pas l'élément matériel et musical qui seul est assez indéterminé pour nous donner l'illusion de l'infini ? La musique nous paraît doublement utile à la poésie ; elle la rend vivante en lui donnant un corps ; elle la rend lyrique en la nuancant d'infini. Lamartine qui comprend si bien en 1834 l'importance de la musique dans le vers, ne tardera pas cependant à en admettre la suppression.

Quelque compréhensive que soit la définition de 1834, Lamartine dans le même opuscule cantonne cependant la poésie sur le terrain des questions sociales. Or ces questions relèvent plutôt de la poésie oratoire (1). Que Lamartine devienne un orateur applaudi, aussitôt oublieux du lyrisme, il réduit toute poésie en poésie oratoire, et la poésie oratoire en éloquence. Le 22 septembre 1835, à la suite d'un discours qui fit pleurer tout le Conseil général de Mâcon, il confiait à Virieu cette réflexion à la fois personnelle et générale : « Je vois se réaliser ce que j'avais toujours senti, que l'éloquence était en moi plus que la poésie, *qui n'est qu'une de ses formes.* »

Cette dernière théorie ne sera jamais entièrement consciente et réfléchie. Elle se développera néanmoins logiquement et aboutira à la suppression du rythme. Dès qu'il songe aux développements nets et délimités de la poésie oratoire, auxquels la prose suffirait, la nécessité du rythme lui échappe, il veut spiritualiser la poésie, sans se demander si en la dépouillant de son élément matériel, il ne lui enlève pas la vie : « L'abbé Dumont trouvait une sorte de puérilité humiliante pour la raison, dans cette cadence étudiée du rythme et dans cette consonnance mécanique de la rime qui ne s'adressent qu'à l'oreille de l'homme, et qui associent une volupté purement sensuelle à la grandeur morale d'une pensée ou à l'énergie virile d'un sentiment. Les vers lui paraissaient la langue de

(1) « Les émotions dont le caractère est saisissable et défini peuvent être développées dans un beau langage oratoire ; elles ne seront pas chantées lyriquement. » ZYROMSKI : Lamartine poète lyrique, p. 241.

l'enfance des peuples ; la prose, la langue de leur maturité. Je crois maintenant qu'il sentait juste. La poésie n'est pas dans cette vaine sonorité des vers, elle est dans l'idée, dans le sentiment et dans l'image ; cette trinité de la parole qui la change en Verbe humain... Changer la parole en musique, ce n'est pas la perfectionner, c'est la matérialiser (1). »

Ainsi s'arrêter au son des mots, c'est considérer la parole indépendamment de la pensée, c'est négliger l'âme pour l'oreille. En réalité et peut-être à son insu, Lamartine renonce au rythme et conserve la trinité de l'idée, du sentiment et de l'image, parce qu'il voit la poésie à travers l'éloquence ; laquelle déliée du rythme, *oratio soluta*, vit toujours, de métaphores et d'émotions, non moins que d'arguments. Si la poésie est une forme de l'éloquence, que Lamartine n'écrit-il en prose ? Et, en fait, il écrira en prose. Aux poèmes de Jocelyn et de la Chute d'un Ange succéderont les romans de Raphaël ou du Tailleur de pierres de Saint-Point.

Dans le *Cours de Littérature*, Lamartine revenu à sa première définition, rend la poésie à elle-même (2). Sans nier la légitimité de la poésie sociale ni le rôle social du poète, — ces deux points fixes de sa mouvante doctrine — il ne cherche plus à ramener la poésie à l'éloquence. Elle redevient, comme en 1834, la forme complète et complexe entre toutes. Dès lors, il devait rappeler la musique exilée. Il la rappelle en effet, non sans quelque gêne et quelque compromis. Il voudrait bien ne pas abandonner entièrement la doctrine des Confidences. Cette doctrine était à la fois générale et particulière ; elle attaquait le principe musical et aussi son application dans le vers français. Le IV^e Entretien retient encore l'une et l'autre critique. Lamartine, en effet, non seulement blâme notre versification, mais il n'admet « la partie sensuelle ou musicale du

(1) Les Confidences, livre XIII, 13. L'abbé Dumont, curé de Bussières, paroisse dont relevait Milly, connut Lamartine dès l'enfance. — On pourrait pressentir la théorie des Confidences dès les Destinées de la Poésie. Il nie que la poésie soit « seulement la langue de l'enfance des peuples » ; du moins il signale cette opinion. Il maintient le rythme ; du moins il reconnaît que la poésie « elle aussi se spiritualise », p. 59.

(2) Nous verrons que dans le *Cours de Littérature*, Lamartine revient pour une grande partie à ses idées premières.

langage poétique », qu'à « l'origine des littératures, quand l'intelligence pure était moins dégagée des sens 1 ». Il oubliera bientôt la critique générale : et finalement, après avoir sauvé le principe, il sauvera l'application à son tour : « Les vers français, *dont nous avons accusé ailleurs le vice et la puérilité trop musicale dans notre poésie*, est cependant la dernière expression de la condensation, de l'harmonie, de la vibration, de l'image, de la grâce ou de l'énergie de la parole humaine (2). » Les réserves du début, singulièrement contredites par la suite de la phrase, voilà tout ce qui restait en 1868 de la doctrine des Confidences.

Quant à la réhabilitation du principe musical, elle se trouve un peu partout à travers les vingt-huit volumes du Cours et le IV^e entretien lui-même. Ainsi, dans le XXV^e entretien, Lamartine prend le contre-pied des Confidences. « La poésie, disait-il alors, n'est pas dans cette vaine sonorité des vers. » Cette sonorité des vers, répond-il aujourd'hui, est la condition de la poésie. « Changer la parole en musique, disait-il, ce n'est pas la perfectionner, c'est la matérialiser. » Se rappelant peut-être que la matérialité du rythme lui parut autrefois nécessaire à la complexité vivante de la poésie, il répond : La parole est perfectionnée par la musique. « Pourquoi le chant est-il une condition de la langue poétique ? Je vous répondrai parce que la parole chantée est plus belle que la parole simplement parlée. Mais si vous allez plus loin et si vous me demandez pourquoi la parole chantée est-elle plus belle que la parole parlée ? je vous répondrai que je n'en sais rien et qu'il faut le demander à celui qui a fait les sens et l'oreille de l'homme plus voluptueusement impressionnés par la cadence, par la symétrie, par la mesure et par la mélodie des sons et des mots que par les sons et les mots inharmoniques jetés au hasard (3). » S'il cesse de proclamer l'infériorité du rythme, c'est qu'il n'en méconnaît plus l'utilité. La musique permet au poète d'exprimer l'indicible, c'est-à-dire l'infini : *ce qu'on ne peut pas dire, on le*

(1) Cours, tome I. Entretien IV, p. 265.

(2) Idem. Année 1868, tome XXVI. Entretien CLII, p. 108.

(3) Idem. Entretien XXV, tome V, p. 42. Année 1858.

chante (1). Les deux termes d'infini et de musique furent toujours inconsciemment associés par Lamartine. La musique devait donc être rendue à la poésie, du moment que celle-ci, enlevée à l'éloquence, redevenait sans conteste « l'organe de l'infini (2) ». C'est peut-être dans le IV^e Entretien, quelques pages avant d'approuver la théorie de l'abbé Dumont, que Lamartine a le mieux compris et défini la poésie. La musique est l'élément constitutif de la poésie : « la prose *parlera* des choses humaines » ; « la poésie *chantera* les choses divines (3) ». Il met la musique à la base de la poésie, parce que la poésie est consacrée aux choses divines, c'est-à-dire à l'infini. Loin de reprocher au rythme sa « matérialité », de même qu'en 1834 il reconnaît maintenant que la supériorité et non l'infériorité de la poésie réside dans sa double nature. Matérielle et spirituelle, comme la vie elle-même, « la poésie seule chante pour tous les sens à la fois et pour l'âme (4) ».

Ainsi Lamartine a commencé par définir la poésie, une œuvre vivante et même divine, c'est-à-dire empreinte d'infini. Plus tard, il revint à cette définition. Dans l'intervalle, séduit par la politique, il fait de la poésie une forme de l'éloquence et lui enlève son élément matériel le rythme.

Etant donnés ces deux définitions et de plus les destinées sociales de la poésie et le rôle social du poète, nous pourrions plus aisément déterminer le caractère de la poésie philosophique.

Lamartine a toujours proclamé l'union de la poésie et de la philosophie. Comment aurait-il pu les désunir ? Il ne connaît guère qu'un seul mode d'investigation, l'instinct. Instinctive, la vérité philosophique qui jaillit spontanément, débarrassée de toute histoire précise, de toute terminologie gênante, de toute argumentation rigoureuse. Instinctive, à plus forte raison, la divine poésie. Ne pouvant discerner ces indiscernables, la pensée philosophique et la pensée poétique, il préfère les confondre. « La

(1) Cours. Entretien VII, tome II, p. 49.

(2) Idem. Entretien XXV, tome V, p. 64. Année 1858.

(3) Idem. Entretien IV, tome I, p. 243.

(4) Idem.

sublime philosophie, la poésie digne d'elle ne sont que des *révélations* rapides qui viennent interrompre trop rarement la triste monotonie des siècles. C'est un éclair de cet autre monde où l'âme s'élève quelquefois, mais où elle ne séjourne pas (1). » Pour séparer la philosophie de la poésie, il faudrait réduire celle-ci à n'être plus « qu'un vain assemblage de sons (2) ». Or, Lamartine a pu songer à retrancher du vers le rythme, non la pensée. Aussi écrivait-il presque au début de l'*Avertissement de la Mort de Socrate* (1823) : « La métaphysique et la poésie sont deux sœurs ou plutôt ne sont qu'une, l'une étant le beau idéal dans la pensée, l'autre le beau idéal dans l'expression. Pourquoi les séparer ? Pourquoi dessécher l'une et avilir l'autre ? » Dans les *Destinées de la Poésie* (1834) il dit : « La poésie sera de la raison chantée (3). » Dans le Cours enfin il s'écriera : « Toute poésie qui ne se résume pas en philosophie n'est qu'un hochet 1856 : 4 . » Sur ce point, l'opinion de Lamartine n'a pas varié. Lyrique ou oratoire, la poésie doit être par surcroît philosophique.

La poésie lyrique, forme la plus haute de la poésie, la métaphysique, forme dernière de la philosophie, aboutissent l'une et l'autre à l'infini. La métaphysique est donc éminemment lyrique. Or, de la philosophie, Lamartine ne considère que la métaphysique. Une question particulière et circonscrite de psychologie, de morale ou de logique ne l'attire guère. D'un bond sa pensée gagne les hauteurs et s'élève jusqu'à Dieu. L'auteur des *Méditations* et des *Harmonies* étudiera volontiers le problème du mal, l'antinomie du cœur et de la raison ; mais son pessimisme comme son scepticisme s'achèvent chaque fois en adoration.

La poésie lyrique est donc surtout métaphysique. La poésie oratoire s'occupera de problèmes politiques et sociaux. Ces problèmes relèvent de la philosophie ; mais à la condition de

(1) *Avertissement de la Mort de Socrate*, tome II, p. 4. Lamartine a toujours soutenu que l'homme peut atteindre des vérités, non la vérité, et qu'il est incapable de réunir en un système les vérités particulières.

(2) *Idem* (début), tome II, p. 3.

(3) Cf. plus haut, p. 3.

(4) *Cours*, 1856, tome II, Entretien XII, p. 481.

rester généraux et abstraits. Précisément en dehors des passions contemporaines et des particularités historiques, l'auteur de *Jocelyn*, de *la Chute d'un Ange* et des *Recueils* traitera de la souveraineté, de la patrie, de la famille et aussi du progrès. La poésie politique et sociale de Lamartine est donc philosophique.

Etant philosophique, elle s'attache, comme toutes les autres branches de la philosophie à la métaphysique. A son avis, les différends politiques et sociaux ne sauraient être tranchés, indépendamment de la métaphysique ou de la religion. Les deux mots sont synonymes : la métaphysique devenue pieuse, rejoint la religion devenue rationnelle. Ainsi toute révolution doit être d'abord religieuse ; le reste suit. Voilà pourquoi la *VIII^e Vision* de *la Chute d'un Ange* commence par une métaphysique et finit par une sociologie. Voilà pourquoi le poète des *Recueils* sera non moins adorateur que celui des *Méditations*. Sa poésie, même oratoire, est toujours, par quelque endroit, lyrique ; car sa philosophie, même politique et sociale, ne fut jamais détachée de la Religion.

En résumé, le poète est l'homme de Dieu. La poésie est le reflet du Divin. La poésie philosophique est principalement une théodicée. Si elle descend parfois aux régions humaines, c'est pour orienter la civilisation vers Dieu.

PREMIÈRE PARTIE

LES SOURCES

DE LA POÉSIE PHILOSOPHIQUE DE LAMARTINE

LAMARTINE ET LES LIVRES

Nés au milieu ou au lendemain de la Révolution, élevés sous l'Empire, les Romantiques l'ont été peu ou mal instruits. Leur éducation s'est ressentie des troubles de l'époque. L'Instruction publique était désorganisée comme tout le reste. Les jeunes gens songeaient moins à méditer sur les livres qu'à voler aux armées impériales ou à galoper aux portières de Louis XVIII. Aussi ne faut-il pas demander à Lamartine, Vigny, Hugo l'humanisme de Racine ou l'universalité de Voltaire, l'érudition d'un Leconte de Lisle ou la science d'un Sully-Prudhomme. Entre ceux qu'ils ont précédés ou suivis, les Romantiques se signalent par la médiocrité des études. Ils doivent peut-être à leur superbe ignorance l'heur d'avoir secoué le joug classique. Pour renoncer au passé, il est prudent de l'ignorer. Quoi qu'il en soit, n'ayant pas soupçonné la valeur des études précises, ils pourront louer la Science, ils n'en auront jamais l'esprit.

Lamartine ne fait point exception. Elevé à Milly avec les enfants du village, incapable ensuite de supporter à Lyon la vie du collège ou de subir longtemps à Belley la discipline des Jésuites, il était condamné, par l'insuffisance d'une éducation commencée tard et tôt interrompue, aux connaissances superficielles et improvisées.

Ses lectures furent plus restreintes que ne le ferait supposer l'universalité du *Cours*. Le *Cours* même en est la preuve.

Souvent il juge des ouvrages feuilletés de la veille, et dont il cite d'interminables fragments, faute de pouvoir les analyser. Tel est l'entretien sur Aristote (1). Avant 1861 il ignorait le Contrat Social (2). Jusqu'en 1869 il ne connut Montesquieu que de nom (3).

Lamartine n'a pas tout lu ; et de plus il a mal lu. Les règles d'une critique rigoureuse lui échappent. Le Cours est remarquable par l'absence presque totale de chronologie. Parle-t-il de lui-même ? à moins de recourir à la correspondance, on ne saurait fixer à dix ans près la date de ses souvenirs. Parle-t-il des autres ? il prend pour unité, non l'année, mais le siècle. On peut étudier un ouvrage séparé de son époque et même de son auteur. Racine ne lisait point comme Sainte-Beuve. Quant à Lamartine il ne lit pas plus en humaniste qu'en historien. Toute lecture est une collaboration : il se fait une part léonine : « J'ai toujours eu plus de plaisir, dit-il, à lire un poète étranger dans une détestable et plate traduction que dans l'original même : c'est que l'original le plus beau laisse toujours quelque chose à désirer dans l'expression, et que *la mauvaise traduction ne fait qu'indiquer la pensée, le motif poétique ; que l'imagination brochant elle-même ce motif avec des paroles qu'elle suppose aussitôt transparentes que l'idée, jouit d'un plaisir complet et qu'elle se crée à elle-même* (4). » Sa collaboration consiste d'abord à simplifier les idées d'autrui. Il fut toujours moins frappé des divergences que des analogies ; et il rêve de concilier toutes les doctrines en une doctrine unanime. Pour cela il enlèverait volontiers à chacune son caractère propre, satisfait d'un rapprochement superficiel. On définit par le genre commun et la différence. Lamartine laisse tomber la différence. « Son âme, dit-il, est un crible (5). » Ses souvenirs sont non seulement incomplets, mais inexacts. M. Zyromski (6) a montré que Lamartine, poète lyrique, avait projeté sur l'uni-

(1) Cours, 1864, tome XVIII.

(2) Idem, 1861, tome XII, p. 389.

(3) Idem, 1869, tome XXVII, p. 89.

(4) Voyage en Orient. II^e vol. (3 nov. 1832). Œuvres complètes, tome VII, p. 48.

(5) Confidences. Préface à Guichard de Bienassis.

(6) ZYROMSKI : Lamartine poète lyrique, ouvrage déjà cité.

vers un paysage intérieur. Si sa fantaisie tient peu de compte des apparences matérielles, à plus forte raison se jouera-t-elle de l'ombre palpable d'un écrivain.

S'il unifie et transforme tout ce qu'il touche, c'est pour l'accommoder à l'opinion du jour. Il ne place pas les auteurs dans leur milieu mais dans le sien. Lamartine fut l'homme de son temps et de son pays. Sa pensée évolua avec la pensée du siècle. Tandis que les Humanistes se faisaient une âme ancienne, les Romantiques ne s'assimilèrent jamais assez le génie allemand ou anglais pour se déraciner. Leur cosmopolitisme même fut très français. Lamartine a connu les Anciens et les Etrangers, la Bible, les Indiens, Platon, Pétrarque, Dante, Goethe, Byron. Mais il se laissa diriger vers eux par le goût du moment, guider par des mains modernes et françaises ; d'un commerce passager, il ne retira d'autre fruit que celui qui était tombé ou allait tomber dans le domaine commun. Il a lu Pascal, Fénelon, Voltaire, Rousseau. Il a lu aussi Chateaubriand, M^{me} de Staël, Bonald et de Maistre. Il a subi l'influence immédiate de Lamennais, Cousin, Quinet. Mais de toute notre littérature, même la plus récente, il n'est passé dans son œuvre que cette part légère qui se détache de toute œuvre prépondérante pour former le patrimoine d'une génération et se transmettre en héritage aux générations suivantes. Français, Etrangers, Anciens, Lamartine les a tous fréquentés sans perdre de vue le xix^e siècle ni la France. Alors même qu'il paraît s'enfoncer au plus profond des civilisations musulmanes ou germaniques il cède à l'entraînement de l'opinion, et ne quitte son pays que pour mieux rester de son pays.

Un philosophe qui vivrait à l'écart, pourrait dans une certaine mesure être l'homme d'un seul livre et d'un livre qui ne serait ni de sa nation ni de son temps. Lamartine fut trop mêlé à la vie politique, sociale, philosophique de la France pour échapper aux prises de son époque.

En recherchant les origines lointaines ou proches de la métaphysique, de la politique, de la sociologie de Lamartine nous essaierons de montrer que sa pensée fut avant tout représentative de son siècle.

II

L'INFLUENCE ORIENTALE LA BIBLE — LE VOYAGE EN ORIENT — L'ISLAMISME LES INDIENS — LA CHINE

Bibliographie. — HERDER : Esprit de la poésie hébraïque, 1782. — Charles de POMAIROLS : Lamartine, Etude de morale et d'esthétique. Hachette, 1889. — FAGUET : Politiques et moralistes du XIX^e siècle. 1^{re} et 2^e séries. Lecène et Oudin. — Henry MICHEL : l'Idée de l'État, thèse 1895. — FOUILLÉE : Histoire de la Philosophie. — FRANCK : Dictionnaire des Sciences philosophiques. Articles Indiens. — COUSIN : Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle. — d'ECKSTEIN : *Le Catholique*, 1826 à 1829. — PARRAND : Traduction française de la traduction anglaise du Bagavagita, par Hastings et Wilkins, 1787. — DE CHÉZY : Traduction de Sacountala, 1830. — Gaston PARIS : Le Juif Errant, 1880. — BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : Les Védas, 1854, Du Bouddhisme, 1855, Le Bouddha et sa religion, 1858-1860. — RAVAISSON : La Philosophie en France au XIX^e siècle, 1867. — JANET : La Métaphysique en Europe depuis Hegel. (*Revue des Deux Mondes*, 15 avril, 15 mai, 1^{er} juin 1877.) — COUSIN : Histoire générale de la philosophie. — Le Père AMIOT : Vie de Confucius.

L'Orient eut la faveur des Romantiques. Lamartine lui aussi obéit au mouvement général. Non seulement il lut la Bible ; mais, tandis que Victor Hugo se contentait d'écrire des Orientales, il s'embarqua deux fois pour l'Orient, en 1832 et en 1850. La civilisation turque, la religion musulmane le charmèrent. Son investigation ne s'arrêta pas en Asie Mineure. Il voulut interroger les Indiens et les Chinois.

Il est utile de délimiter l'influence de la Bible, de l'Islamisme, de la philosophie indienne ou chinoise sur le génie de Lamartine. On serait parfois tenté d'exagérer son exotisme. Lui-même se crut Oriental et rêva de finir sa vie en Orient. Nous tâcherons de ne point oublier qu'il resta Français et mourut à Paris.

I

La Bible est peut-être le premier livre de toute bibliothèque romantique. Elle se trouve donc dans la bibliothèque de Lamartine. Il eut en outre des raisons particulières de l'étudier. Sa mère lui apprit à lire dans une bible illustrée de Royaumont (1). Le texte et les gravures frappèrent sa jeune imagination; et depuis il rêva de visiter la Terre Sainte. Quand en 1832 il réalisa son rêve, il avait tellement imaginé les paysages d'Orient qu'il crut les reconnaître; il avait tellement peuplé sa mémoire de souvenirs sacrés qu'il évoquait sur sa route le visage des prophètes. Cinq aigles lui apparaissent-ils près de Tyr, il lui faut un effort de sa raison « pour ne pas voir derrière les cinq aigles gigantesques la grande et terrible figure du poète des vengeances, d'Ezéchiel s'élevant au-dessus d'eux et leur montrant de l'œil et du doigt la ville que Dieu leur donnait à dévorer (2) ».

L'enthousiasme du Voyage en Orient pourrait nous induire en erreur. Lamartine a lu la Bible, comme tout le reste, à la hâte, par fragments et par rencontre. Le Commentaire de la *Poésie Sacrée* (3) débute par cet aveu : « J'avais peu lu la Bible. J'avais parcouru seulement *comme tout le monde* les strophes des psaumes de David ou des prophètes dans le livre d'Heures de ma mère. » S'il faut en croire le Cours de littérature (4), quand il écrivait

L'insensible néant a-t-il demandé l'être

Ou l'a-t-il accepté ?

(Méditations : Le Désespoir.)

il semblait traduire les plaintes de Job; en réalité il les ignorait encore. Un peu avant la publication des Premières Médita-

(1) Voyage en Orient, 1^{er} vol. (Œuvre complètes, tome VI, p. 13.)

(2) Idem, p. 298.

(3) Premières Méd. La Poésie Sacrée.

(4) Cours, 1856, tome II, p. 345.

tions, son ami de Genoude, qui traduisait la Bible, lui soumit quelques épreuves. De ces entretiens, de ces lectures détachées sortit *la Poésie sacrée*. Voilà à quoi se réduisent les études bibliques de l'auteur des Méditations.

Le livre de Job est peut-être ce que Lamartine a le plus médité. Or, en 1856 il le relut pour un article du *Cours* et il s'en inspira dans le poème du *Désert*. En marge de la Bible de famille il retrouve ses premières impressions. Il les cite et s'excuse : « Une étude plus sérieuse, plus philosophique et plus développée devait redoubler mon étonnement et mon enthousiasme pour ce drame unique (1). » Lamartine ne saurait relire un auteur, sans taxer sa première lecture d'insuffisante.

Quelques lectures particulières, et aussi ces souvenirs indélébiles d'Histoire Sainte et de Catéchisme, que chacun conserve de son éducation religieuse, telle est la Bible pour Lamartine. Voyons ce qu'elle lui a fourni.

La Bible lui offrait à la fois le cadre d'un poème philosophique, des symboles et une philosophie.

La terre d'Orient lui parut toujours un théâtre merveilleux pour dérouler une action épique : « Je construisais éternellement dans ma pensée une vaste et religieuse épopée dont ces beaux lieux seraient la scène principale (2). » Devant Tyr, ou « sur les pentes embaumées du Carmel », il s'écriait : « Je suis étonné que parmi tous les grands drames que la poésie moderne a puisés dans l'histoire des Juifs, elle n'ait pas encore conçu ce drame merveilleux des prophètes (3). » Aussi *les Visions*, — poème de la purification de l'âme à travers des existences successives — auraient-elles eu la couleur d'une épopée biblique. Eloïm y devait raconter ses diverses métamorphoses. Quelques épisodes, *Avant le Déluge*, *les Patriarches*, *la Rédemption*, *le Jugement dernier* eussent été directement imités de la Bible (4).

De ce poème deux parties furent seules réalisées, Jocelyn

(1) *Cours*, 1856, tome II.

(2) *Voyage en Orient*, 1^{er} vol., 20 mai 1832, p. 14. Cf. 11 juillet 1832.

3 Idem, 22 oct. 1832. (*Œuvres complètes*, tome VI, p. 361.)

(4) *Poésies Inédites*. Hachette et Furne et Jouvot, 1885. *Les Visions*, p. 146.

et la Chute d'un Ange (1). Si les Alpes ont fourni les principaux sites de Jocelyn, la Chute d'un Ange nous transporte en Orient. Les mœurs nomades de la tribu de Phayr, le portrait et la prédication du Prophète, l'idylle patriarcale de Cédar et de Daïdha nous offrent une suite de tableaux bibliques.

« L'Orient est la terre des images (2) » ; et parfois Lamartine y éveille à la vie concrète les idées. Mais l'Orient fut aussi la terre des symboles ; et la poésie de Lamartine n'est pas symbolique.

Sans doute il fut trop de son époque pour ne se laisser pas éblouir un temps par les symboles. Le plan des Visions est le thème d'un poème symbolique. Eloïm « *l'Homme immortel* » représente « *l'Expiation par la vie* ». Mais le poème resta inachevé ; et ce qui en fut traité s'accorde mal avec la conception primitive. Il serait difficile de retrouver Cédar en Jocelyn. De *symbolique* qu'il devait être, leur portrait devint *synthétique*. L'un représente l'homme primitif ; l'autre l'homme du XIX^e siècle. L'homme immortel est oublié.

Le symbole n'est-il pas contraire au génie même de Lamartine ? Le symbole en effet est autre chose qu'une métaphore, c'est un système métaphorique. Pour adapter à chaque ramification du signe les détails de l'objet signifié, il faut avoir l'esprit de suite. Ennemi de l'effort, Lamartine répugnait à ce travail de minutieux agencement. De plus le symbole est par nature énigmatique. L'énigme plaît à l'Oriental ; elle déplaît à Lamartine. Car si elle excite la curiosité, elle égare les esprits. A ses yeux, le symbolisme est une infirmité populaire. L'abstraction déroute le peuple ; il faut la lui travestir. Le travestissement symbolique a faussé le sens de la religion, trompé l'humanité. Le rôle de la philosophie moderne est de le déchirer ; elle doit

Parlant en vérité et plus en paraboles,
Arracher Dieu visible à l'ombre des symboles (3).

A mesure que sa religion devenait plus rationnelle, il prenait plus en haine le symbole.

(1) Un troisième épisode, « les Pêcheurs », fut égaré et resta perdu.

(2) Nouveau Voyage en Orient, p. 14.

(3) Recueils Poétiques. Épître à M. Adolphe Dumas.

Aussi les symboles sont rares dans ses poèmes ; et ils sont toujours brefs et clairs. Tel est dans Jocelyn le mythe de la caravane humaine. Devant les bêtes indignées, les hommes ont abattu des arbres. Mais avec les arbres détruits ils jettent un pont ; la caravane continue son chemin. Semblables aux bêtes, nous blâmons les voies impénétrables de Dieu (1). Le plus souvent l'exposition directe lui suffit. Si l'esprit généralisateur de Vigny cherchait dans Moïse, la Femme adultère, la Colère de Samson, la formule concrète de sa pensée ; Lamartine préfère dans la huitième Vision de la Chute d'un Ange, exprimer avec une précision plus abstraite ce qu'il croit la vérité. C'est pourquoi la liste des symboles empruntés par Lamartine à la Bible semble courte. *La Lutte de Jacob contre l'Ange* symbolise la théorie chrétienne du Mal. Le bien est l'œuvre de Dieu ; le mal est l'œuvre de l'homme ; et toujours, comme autrefois Jacob, l'homme résiste à la Grâce divine (2). *Le Chêne* des Harmonies, tel l'arbre d'Assur, nourrit dans ses branches « des mondes de créatures ». *L'Echelle de Jacob* est citée un peu partout par Lamartine. Le plus souvent cette image lui sert à nier toute solution de continuité au sein de l'Univers (3). Quelquefois il voit moins dans ce symbole la liaison ininterrompue des êtres que l'ascension des âmes vers Dieu. L'échelle de Jacob devient le symbole du Progrès :

Et la création, toujours, toujours nouvelle
Monte éternellement la symbolique échelle
Que Jacob rêva devant lui (4).

D'ailleurs, à peine indiqué, le symbole est abandonné. Il sert à l'illustration non au développement de la pensée. On peut le supprimer, le texte reste.

De la philosophie biblique, Lamartine laissa tomber tout ce qui heurtait en lui l'esprit de son temps. Une grande partie de la doctrine judaïque a passé dans l'œuvre du Romantisme,

(1) Jocelyn. VIII^e Epoque. Cf. IX^e Epoque. Les Riverains du Nil et la nécessité de la Tolérance.

(2) Nouv. Méd. L'Esprit de Dieu.

(3) Idem. L'Ange. Cf. Harmonies. Hymne de l'Ange de la Terre. Cf. Chute d'un Ange. I^{re} Vision.

(4) Harmonies. Les Révolutions, tome III, p. 288.

mais adoucie par l'Évangile et surtout par l'incrédulité du XVIII^e siècle. Le XIX^e siècle voulut bien sourire à la beauté de la Bible, non trembler devant des dogmes austères, ni pratiquer une morale rigoureuse. Lamartine l'avoue : « Cet hymne perpétuel qui chante involontairement en moi ne m'a pas rendu plus vertueux. La vertu est un effort ; et je n'aime pas l'effort (1). » A quoi bon, du reste, se contraindre ? Dieu est amour et indulgence.

Hormis la crainte, la théodicée de Lamartine est assez biblique. Dieu reste pour lui la Cause première, la Providence, le Maître Souverain. « Le propre de la poésie hébraïque est de tout remplir par Jéhovah (2). » L'éducation du jeune Alphonse l'inclinait à chercher et à trouver Dieu partout. Entre les mains de sa mère, sa vie était « un *sursum corda* perpétuel (3) ». La lecture de la Bible fortifia cette disposition. De là naquirent les Harmonies. Une Harmonie est le reflet d'un attribut du Créateur sur la Création.

C'est lui, c'est le jour,
C'est lui, c'est la vie,
C'est lui, c'est l'amour.

(Harmonies. Hymne du Matin.)

Chaque être a son Harmonie.
L'un a dit Magnificence,
L'autre Immensité ! Puissance !
L'autre Terreur et Courroux.

(Harmonies. Désir (4).)

Tel est Jéhovah. « Le tonnerre est sa voix, la lumière est son vêtement, les cieux sont sa tente, son palais, son temple, son château fort (5). »

La philosophie hébraïque voit Dieu en tout, mais le distingue de tout. Il est « une cause indépendante de son effet qui est le

(1) Nouv. Méd. Stances. Commentaire.

(2) HERDER : Esprit de la poésie hébraïque. (Citation de Zyromski, p. 21.)

(3) Confidences, V, 1.

(4) Lamartine peut bien en passant faire du Courroux un attribut divin ; il n'insiste jamais sur ce trait.

(5) HERDER : Esprit de la poésie hébraïque (Citation de Zyromski, p. 21.)

monde, et séparée de ce qu'elle produit ainsi que l'ouvrier de son œuvre (1) ».

On croit me voir dedans, on me voit à travers,
(VIII^e Vision.)

dit le Dieu de Lamartine dans la Chute d'un Ange. Même gagné à l'influence allemande, le poète pourra songer d'âme collective, d'être universel, il sauvera toujours l'individualité de Dieu. Il côtoie le panthéisme, sans y tomber jamais. Cette double particularité est peut-être ce qu'il y a de plus biblique dans son œuvre.

« Il y a des vérités, dit Chateaubriand, que personne ne conteste, quoi qu'on n'en puisse fournir des preuves immédiates : la Rébellion et la Chute de l'Esprit d'orgueil, la Création du monde, le Bonheur primitif et le Péché de l'homme sont au nombre de ces vérités (2). » On ne les contestait guère en effet au commencement du xix^e siècle ; et Lamartine, plus ou moins, les admit toujours. La Genèse resta au fond de sa philosophie.

S'il ne s'explique pas sur « la Rébellion et la Chute de l'Esprit d'orgueil », du moins n'a-t-il cessé d'affirmer l'existence des Anges, qui servent d'intermédiaire entre l'homme et Dieu. N'oublions pas que les Anges vers 1820 « eurent la vogue (3) ». M. de Pomairols cite Byron (Ciel et Terre, 1821), Thomas Moore (Amour des Anges, 1823), Vigny (Eloa), Edgar Quinet (Ahasvérus), Soumet (Divine Epopée). Comme Byron ou comme Vigny, Lamartine invoquait le texte de la Genèse « il arriva que les enfants de Dieu, voyant que les filles des hommes étaient belles, prirent pour femmes celles d'entre elles qui leur plurent ». Aussi en consacrant aux « génies intermédiaires » une part de son grand poème, n'avait-il point une conception étrange (4).

Il ne douta jamais non plus ni de la Création, ni de la Divinité de l'homme. Dans la Chute d'un Ange il approche de la

(1) FOUILLEE : Histoire de la Philosophie, p. 25.

(2) Génie du Christianisme, I^{re} partie, livre III, chap. 1^{re}.

(3) La femme dans le théâtre romantique est souvent qualifiée d'ange, quelle que soit sa conduite.

(4) Corr. Lettre à Virieu, 18 janv. 1819.

perfectibilité indéfinie. Mais, ce faisant, il ne croit ni dégrader l'homme en son origine, ni se passer de Dieu. Dès qu'il découvre les tendances de cette philosophie, il la repousse avec colère (1).

Enfin la philosophie de Lamartine commença et finit par être une philosophie de la Déchéance. La Déchéance est à la base des Méditations. Le mal est évident ; il s'explique par la Chute. Il pourrait sans doute s'expliquer aussi par le Progrès : L'homme fut créé perfectible, c'est-à-dire imparfait :

Imparfait ou déchu, l'homme est le grand mystère.

(L'Homme.)

Mais personnellement l'auteur des Méditations accepte la Déchéance et non le Progrès. Aussi le poème des Visions aurait-il été l'épopée de la Chute et du Retour ou encore de l'Expiation par la Vie. Toutefois l'expiation gêne Lamartine. Il admet si difficilement le péché qu'il ne sait quelle est la faute expiée. A la Bible il laisse la tentation du serpent. S'il est vrai qu'Eloïm, malgré sa nature angélique, soit le type de l'homme déchu, le premier péché eût été plutôt sensuel. Mais la théorie reste vague. Dans Jocelyn, à l'expiation se substitue l'épreuve ; laquelle exige l'imperfection et non la faute. Depuis l'Harmonie des Révolutions (1831) d'ailleurs, jusqu'aux Recueils, sans nier absolument, ni la Chute, ni l'Eden, le poète dissimule son pessimisme derrière l'espérance du Progrès. Dans le Cours du moins il remet au premier plan la Déchéance. Même alors il nous laisse libres d'expliquer le mal par l'épreuve ou l'expiation. Il conçoit une Déchéance sans péché. Quoiqu'il en soit, le poète ne put jamais se défaire des idées bibliques de la Chute et de la Misère de l'Homme.

Il y a deux sortes de pessimisme. L'un, celui des Jansénistes, raille notre turpitude morale ; l'autre, fils du xviii^e siècle, proclame notre bonté naturelle et admire avec Vigny la « majesté des souffrances humaines ». Lamartine eut le pessimisme de son époque, le pessimisme de Vigny. « C'est la notion même du bas et du laid qui lui manque. Là est sa borne (2). » Du

(1) Cours, tome I. Entretien 3, p. 166.

(2) FAGUET, xix^e siècle. Lamartine, p. 85.

moment qu'il contemple la face douloureuse et non la face hideuse du Mal, il devait considérer moins le crime de Caïn que les plaintes de Job. Job est le juste opprimé. D'instinct, Lamartine confond sa cause avec celle de l'humanité.

Avant d'analyser dans le Cours le livre de Job, Lamartine écrit : « Trois choses ont toujours résumé pour nous l'horreur indescriptible de cette destinée de l'homme mortel ici-bas : les conditions de la naissance, les conditions de la vie physique et les conditions de la mort (1). » La naissance est lamentable, car elle ne dépend pas de notre volonté. La vie est lamentable, car l'anthropophagie est la loi. Pour vivre, le vivant doit détruire d'autres vies. La mort est lamentable. Car le doute la précède et l'athéisme guette le désespoir. Reconnaissons d'abord que l'horreur des conditions de la vie physique ne lui vient pas de Job, mais des Indiens. Il s'en aperçoit lui-même. « Oh ! que les Indiens sont sages de s'être refusés seuls à être les complices de cette anthropophagie (2). » Quant aux plaintes de Job sur la naissance et sur la mort, Lamartine a pu les traduire dans la *Poésie sacrée* ou dans *Novissima Verba* (Harmonies) ; nous ne retrouverons pas cependant en ses vers ce qu'elles ont de plus amer et de plus effrayant. Ce qui nous glace dans le drame biblique, c'est la lutte inégale entre la force du Dieu persécuteur et la faiblesse de l'homme écrasé : « il n'y a pas d'arbitre entre nous qui pose sa main sur nous deux (3) » ; c'est de sentir l'homme la proie du Surveillant : « Quand finiras-tu de me regarder ? Ne me lâcheras-tu pas, pour que j'avale ma salive (4) ? » Or Lamartine vit à l'aise sous le regard de Dieu. Même quand il analyse et admire les griefs de Job, il ajoute sans cesse une parenthèse, telle que « toujours l'immortalité à part (5) » ou « toujours toute religion à part (6) », qui justifie par avance la Divinité et atteste la confiance du poète. « Job ne s'arrête que devant la dernière injure : tu n'es pas. » Lamartine avoue qu'il

(1) Cours, 1856, tome II, p. 343.

(2) Idem, p. 350.

(3) Job, IX, 33.

(4) Idem, VII, 19.

(5) Cours, 1856, tome II, p. 345. Cf. p. 337.

(6) Idem, p. 349.

n'a « jamais été jusque-là (1). » Quoi qu'il fasse, l'espérance traverse et éclaire sa poésie.

Le livre de Job contient un réquisitoire et une défense. C'est encore à la défense de la Divinité que Lamartine préfère s'arrêter. La souffrance est une épreuve, et Job fut récompensé pour l'avoir supportée virilement. Cette idée de l'épreuve et de la récompense fut chère à Lamartine. Nous lisons aussi dans Job : « Heureux l'homme que Dieu châtie ; car c'est lui qui fait la plaie et la bande ; » — « As-tu entendu ce qui s'est dit dans le Conseil de Dieu ? » — « O toi qui te déchires toi-même dans ta fureur, la terre sera-t-elle abandonnée à cause de toi (2) ? » Tous ces arguments, utilité de la douleur, ignorance des voies de Dieu, excès de l'individualisme, sont familiers aux lecteurs des Harmonies et de Jocelyn. Enfin et surtout, Lamartine fut frappé, comme Job, par l'antinomie de Dieu et du Mal. « Il faut se dire avec Job : ce monde œuvre évidente d'une puissance sans bornes ne peut pas être en même temps l'œuvre d'une puissance folle (3). » Le pessimisme, chez Lamartine, a toujours reculé devant la Providence.

Après avoir cité les deux mots de Job, « je m'humilie et je me repens », l'auteur du Cours ajoute : « Que ces deux mots soient aussi les nôtres et ils nous conduiront au troisième mot qui achève la trinité humaine (4), j'espère. » L'espérance, en effet, fut toujours le dernier mot de Lamartine. Sa sécurité n'a jamais pu être entamée par la terreur biblique. Il vit à une époque où la Charité se substitue à la Justice (5), l'Amour à la Vertu. Aussi est-il certain que Dieu sera indulgent aux criminels :

Ils ont péché, mais *le Ciel est un don*,
Ils ont souffert, c'est une autre innocence,
Ils ont aimé, c'est le sceau du pardon.

(Harmonies, Pensées des Morts.)

(1) Cours, tome II, p. 367.

(2) Job, V, 18. — XV, 8. — XVIII, 4.

(3) Cours, 1856, tome II, p. 506.

(4) Idem, pp. 506 et 507. On peut reconnaître là l'idée ternaire de Bonald. Cf. plus loin, p. 199.

(5) MICHEL : Idée de l'État. Conclusion, p. 646. Cf. LAMARTINE. Politique Rationnelle.

Sa morale est facile. Il n'admet pas non plus les castes de la Bible. Jéhovah ne sauve que ses élus. De la multitude des êtres, il isole les hommes; dans l'humanité même, il a choisi une race. La sympathie de Lamartine est universelle et il la prête à Dieu. Le ciel qu'il entrevoit est assez vaste « pour nous tous contenir (1) ».

Bref, avec les Romantiques, Lamartine se tourne vers la Bible. Mais il est Français; et il délaisse ce qu'il y avait d'énigmatique et de symbolique dans l'imagination orientale. Mais il est fils du XVIII^e siècle; et il délaisse ce qui déconcertait son âme sensible, rebelle à l'effroi comme à l'effort et que le scepticisme effleura.

II

La Bible entraîna Lamartine en Orient. Là il connut la Civilisation turque. Nous n'avons point à discuter la valeur exacte des renseignements qu'il nous donne sur les Maronites, les Druses ou les Metualis (2); ni le caractère scientifique de son Histoire de la Turquie. Nous indiquerons seulement l'influence philosophique et sociale des mœurs et de la religion musulmanes sur sa pensée.

En octobre 1835, Lamartine écrivait à Virieu : « Il se fait depuis mon voyage (en Orient) et mon incursion dans l'histoire (c'est-à-dire la politique) un grand travail de renouvellement en moi. » Pour sa part, le Voyage avait contribué à détacher Lamartine du Christianisme. En 1832, le sentiment chrétien est encore assez fort pour le pousser en Orient. Il veut entendre « le Jourdain lamentable », pleurer au champ des Oliviers, baiser la pierre du Sépulcre :

Voilà pourquoi je pars, voilà pourquoi je joue
Quelque reste de jours inutile ici bas (3).

(1) Jocelyn, III^e Époque et IX^e Époque.

(2) Voyage en Orient, I^{er} vol.

(3) Idem (tome VI), 28 mai 1832, p. 21.

Mais au cours de son voyage, il fit un parallèle perpétuel et involontaire entre le Christianisme et l'Islamisme, où l'Islamisme prenait peu à peu le dessus.

Il comprit d'abord qu'il n'y a pas de religion privilégiée, ayant le dépôt de la parole divine. Dieu se révèle « à tous et par tous ». Loin d'être unique, la religion chrétienne n'est peut-être pas la meilleure. Il préfère l'Islamisme, « qui n'a imposé que deux grands devoirs à l'homme, la prière et la charité (1) ». Se passant du culte, elle est plutôt une philosophie et par là dépasse le Catholicisme : « J'ai vu un grand nombre de Turcs et d'Arabes profondément religieux, qui n'admettent de leur religion que ce qu'elle a de raisonnable et d'humain. Leur raison n'avait pas d'effort à faire pour admettre des dogmes qui la révoltent. C'est le théisme pratique et contemplatif. *On ne convertit guère de pareils hommes ; on descend du dogme merveilleux au dogme simple ; on ne remonte pas du dogme simple au dogme merveilleux* (2). » Il ne reproche même pas au Musulman son fatalisme, tant le reproche est empreint d'admiration : « Dieu est spectateur et juge de l'action humaine. Le mahométisme a pris le rôle divin ; il s'est constitué spectateur inactif de l'action divine (3). » Le Musulman lui plaît, non seulement pour sa religion, mais pour son caractère : « Il est moral, patient, résigné, charitable et tolérant de sa nature (4). » En réalité, Lamartine ne reconnaît son infériorité que sur un seul point, le mariage. Mahomet aurait dû réprouver la polygamie et la dépendance de la femme. « Ce qui dégradait la moitié de ses créatures ne pouvait être inspiré de Dieu (5). » Du moins est-ce la seule faute de Mahomet. A elle seule tient la victoire du Christ : « Cette complaisance pour les sens lui coûta l'esprit de l'univers (6). » La supériorité de l'Islamisme — au mariage près — nous est confirmée par un propos de

(1) Voyage en Orient, 2^e vol. Les Ruines de Balbeck, p. 164 (tome VII).

(2) Idem, 18 nov. 1832, p. 125.

(3) Idem, p. 164.

(4) Idem.

(5) Histoire de la Turquie, 1854, tome XXIII, p. 135.

(6) Idem, p. 136.

Vigny. « L'Islamisme, disait Vigny (1), n'est qu'un christianisme corrompu. » — « Un christianisme purifié », reprit Lamartine « avec chaleur ».

Aussi Lamartine, en Asie, se croit-il plus à l'aise qu'en Europe. En 1832, il envie le sort de lady Stanhope, qui s'était fixée « sur une des montagnes du Liban, voisine de Saïde, l'antique Sidon (2) ». En 1850, il s'embarque pour prendre possession des terres que lui concédait le Sultan. Il est décidé à quitter l'Europe ; n'a-t-il pas du sang oriental dans les veines (3) ? Il revint cependant. L'Asie resta du moins la patrie de son imagination. En 1856, il chante le désert :

Des deux séjours humains, la tente ou la maison,
L'un est un pan du Ciel, l'autre un pan de prison (4).

Toujours l'Orient fascina Lamartine.

L'a-t-il modifié ? Certes, il le gagna définitivement à la tolérance. Cette tolérance est faite d'incrédulité et d'éclectisme. Lamartine ne croit plus aux dogmes catholiques. Détaché du Catholicisme, il ne pouvait devenir sceptique ; — son âme est trop confiante et adoratrice, — il fut éclectique. Il souhaite de concilier toutes les religions, toutes les philosophies en une métaphysique suprême et d'atteindre, sous l'apparente diversité, l'unité de l'esprit humain. Les Musulmans se tournent vers la Mecque, les Chrétiens vers Jérusalem (5). Leur culte diffère. Du moins, Chrétiens et Musulmans ont le même but, adorer Dieu. Au moment de renvoyer à Constantinople l'escorte des Tartares, moukres, drogman qui pendant dix-huit mois l'avaient « guidé, servi, gardé, soigné comme des frères feraient pour un frère » ; il a compris que « toutes les religions avaient leur divine morale, toutes les civilisations leur vertu, et tous les

(1) Journal d'un Poète. Le 12 mars 1838, p. 130. Vigny ajoute : « Il ne m'a fallu que quelques mots pour lui rappeler que le Coran arrête toute science et toute culture. »

(2) Voyage en Orient, I^{er} vol. Visite à Lady Esther Stanhope, p. 216, (tome VI).

(3) Nouveau Voyage en Orient. Œuvres complètes, tome XXXIII, p. 14.

(4) Œuvres complètes, tome V. Épîtres et poésies diverses, ou Voyage en Orient, tome VIII, p. 443.

(5) Voyage en Orient, II^e vol., 2 nov. 1832, p. 30. Cf. Visite à l'émir Beschir, vol. I, p. 252 (tome VI).

hommes le sentiment du juste, du bien et du beau, gravé en différents caractères dans leur cœur par la main de Dieu » (1).

Cette doctrine de la tolérance ne fut pas le résultat exclusif du voyage de 1832. Lamartine, quelque enclin qu'il soit à grossir la part de l'Orient, en fait le résultat commun de tous ses voyages : « Si mon esprit s'est agrandi, si mon coup d'œil s'est étendu, si j'ai appris à tout tolérer, en comprenant tout, je le dois uniquement à ce que j'ai souvent changé de scène et de point de vue (2). » Sa pensée n'attendit pas le voyage en Orient pour être éminemment conciliatrice. La *Mort de Socrate* n'est-elle pas déjà une conciliation du Platonisme et du Christianisme ?

Seulement le voyage en Orient éloigne Lamartine du Consentement universel et l'approche de l'Eclectisme (3). S'il reconnaît l'accord des doctrinés, l'accord des doctrines s'explique parce que l'esprit humain est uniforme et la vérité immuable, non par la transmission de la parole sacrée. A une Révélation extérieure, totale et primitive, il préfère des révélations intérieures, partielles et progressives. Du moment qu'il y a « révélation à tous par tous (4) », entre toutes ces révélations, la révélation de chacun peut seule décider. Le critérium de la vérité sera non pas l'autorité de la Révélation, mais l'évidence rationnelle. Sans doute, Lamartine n'accepta jamais de très bonne grâce « la pensée toute faite » ; et quand il l'acceptait, le cœur lui paraissait cependant un oracle infaillible (5), de sorte qu'avant d'être une doctrine de l'autorité, sa philosophie fut une doctrine de l'instinct, et qu'elle restera une doctrine de l'instinct, quand elle ne sera plus une doctrine de l'autorité. Néanmoins, il ne repoussait pas encore la tradition. Sa raison n'osait s'avouer à elle-même qu'elle n'était plus chrétienne. Cet aveu lui fut arraché par l'Orient. Grâce à l'Orient, il sentit plus tôt et plus complètement que sa pensée était désormais émancipée.

Lamartine dut encore à l'Asie, la terre mystique, de mieux

(1) Voyage en Orient, vol. II, 2 sept. 1833, p. 458 (tome VII).

(2) Idem, 1^{er} avril 1833, p. 214 (tome VII).

(3) Cf. plus loin l'influence de Lamennais, et l'influence de Cousin. (Première partie, chap. VIII.)

(4) Voyage en Orient, vol. II, 2 nov. 1832, p. 37 (tome VII).

(5) Cf. plus loin. Les Méditations. (Deuxième partie, chap. I^{er}.)

comprendre l'importance du *pouvoir spirituel* dans la société. « Je ne crois, disait-il à lady Stanhope, ni aux institutions aristocratiques, ni aux institutions démocratiques, la vertu exclusive de perfectionner l'humanité; cette vertu n'est que dans une morale divine, fruit d'une religion parfaite. La civilisation des peuples, c'est leur foi (1). » Mais n'oublions pas que dès la Politique Rationnelle (1831), Lamartine « prenait Dieu pour point de départ et pour but (2) ». Il fut le contemporain de Lamennais, de Saint-Simon, Quinet, qui tous, pour réformer la société, ont voulu d'abord restaurer la religion (3).

Cette précellence de l'idée religieuse (4) aboutit chez Lamartine à l'indifférence politique. En vue de l'île de Malte, le 25 juillet 1832, les populations mystiques du Midi lui semblent heureuses, « que la loi leur soit faite par un prêtre, par un pacha ou par un parlement ». Apparemment les questions de despotisme et de liberté sont étrangères au bonheur de l'humanité. Elles « n'intéressent que quelques hommes qui ont du pain et des heures de reste (5) ». Sur ce point encore, il est en communion d'idées avec son époque. M. Henry Michel a montré que les penseurs du xix^e siècle se sont trop souvent désintéressés des problèmes constitutionnels (6). Historique, libérale, économique ou socialiste, les écoles eurent une commune et fâcheuse tendance à s'accommoder de n'importe quel gouvernement. Cette disposition des esprits facilita le Coup d'Etat de 1852. Or Lamartine, toute sa vie, fut hanté par la doctrine de l'indifférence en matière gouvernementale. Nous en trouvons des traces en 1817, dans une pièce à l'*Ombre de Victor Alfieri* (7); et en 1831, dans la Politique Rationnelle. D'ailleurs, tout au début de son voyage, l'exemple de l'île de Malte lui aurait-il inspiré, avant même de débarquer, le dédain des Constitutions, si la théorie n'eût été déjà prête pour l'accueillir? Bien plus,

(1) Voyage en Orient, I^{er} vol., p. 234 (tome VI).

(2) Mémoires politiques, I^{er} vol., p. 362 (tome XXXVII).

(3) Cf. FAGUET: Politiques et Moralistes du xix^e siècle. 2^e série.

(4) Cette idée religieuse est dégagée de toute Révélation et de tout culte.

(5) Voyage en Orient, I^{er} vol., p. 82 (tome VI).

(6) Henry MICHEL: L'Idée de l'Etat. Cf. pp. 181, 276, 393, etc.

(7) Poésies Inédites, III, p. 188.

la théorie de 1832 est beaucoup moins réservée que celle de 1833. En 1832, Lamartine, tout en protestant de son amour pour la liberté, la croit inutile au bonheur et peut-être même à la dignité humaine : « Prenez au hasard cent hommes parmi ces peuples esclaves, et cent hommes parmi nos peuples soi-disant libres, et pesez. Où se trouve-t-il plus ou moins de morale et de vertu ? Je le sais bien, mais je frémis de le dire (1). » Or, en 1833, Lamartine, devenu député, est moins détaché des choses sociales. Dans le Résumé politique qui termine le Voyage, il retient le principe de l'indifférence gouvernementale, mais parce qu'il le croit compatible avec le respect des Droits de l'homme : « La Révolution française, qu'on appellera plus tard la révolution européenne, car les idées prennent leur niveau comme l'eau, n'est pas seulement une révolution politique... L'œuvre est tellement plus grave et plus haute qu'elle pourrait s'accomplir sous toutes les formes de pouvoir politique, et qu'on pourrait être monarchiste ou républicain, attaché à une dynastie ou à l'autre, partisan de telle ou telle combinaison constitutionnelle, sans être moins sincèrement et moins profondément révolutionnaire (2). » Et il ajoute, une page plus loin : « L'égalité de droit est admise en principe ; la liberté de discussion est consacrée dans les formes gouvernementales : *le pouvoir remonté à sa source* (3). » Ainsi l'égalité, la liberté, la souveraineté nationale acquises désormais, se tiennent au-dessus des combinaisons constitutionnelles. Cette théorie de 1833 n'est autre que la doctrine de la Politique Rationnelle (1831).

Toutefois, si le Voyage ne l'a pas modifiée, il l'a certainement maintenue et même fortifiée. Peut-être, sans le Voyage, le Républicain de 48 eût-il entièrement répudié le principe de l'indifférence politique, s'interdisant ainsi de le reprendre après le Coup d'Etat ? L'Orient inclina Lamartine à négliger les questions politiques parce qu'il lui confirmait l'omnipotence de l'idée religieuse.

(1) Voyage en Orient. I^{er} vol., p. 82 (tome VI).

(2) Le Résumé politique ne se trouvant pas dans l'édition complète de 1861, nous renvoyons à l'édition Hachette de 1887. Voyage en Orient, vol. II, pp. 508, 509.

(3) Idem, p. 510.

S'il fait de l'idée religieuse l'idée directrice de la société, c'est que l'Orient, tout en le rendant moins chrétien, le rendit plus mystique. Au désert, en effet, « Dieu est plus visible (1) ». C'est au désert que Lamartine, affranchi des gouvernements et des cultes, grandi par la solitude, a le plus éprouvé « ces anéantissemments des sens de l'homme et de son esprit devant la masse ou l'étendue de l'horizon, ces génuflexions de l'âme, ces voluptueuses prostrations de la pensée devant la grandeur de Dieu et de ses œuvres (2) ». Voilà pourquoi, en 1836, il intitule *le Désert* la poésie consacrée à l'immatérialité de Dieu.

Cependant si le Désert lui montra l'infini « dans son miroir l'espace (3) », ne l'avait-il pas déjà entrevu en France, « du haut du Mont Jura par exemple » ? « Plus je montais, plus je voyais Dieu, dit-il (4). » Toujours il préféra la campagne à la ville, la solitude aux agglomérations. Le Désert développa seulement une tendance qu'il tenait de Rousseau et de Chateaubriand. Enfin l'Infini fut révélé à Lamartine, comme à tous ses contemporains, non par l'Orient mais par l'Allemagne (5).

Le mysticisme de l'auteur des Méditations n'attendit pas le Voyage de 1832 pour apparaître. Il sut même résister à l'influence orientale. Le mysticisme conduit les Orientaux à l'anéantissement de la raison et à l'inactivité. Lamartine ne lui fit jamais de telles concessions. « Leur religion est le prosternement de l'esprit sans réplique; la nôtre est un travail de la raison se dressant de siècle en siècle sur plus d'idées et plus de science pour découvrir Dieu de plus haut dans la liberté (6). » Cette phrase oppose nettement le mysticisme d'Orient au rationalisme d'Occident et surtout au rationalisme de Lamartine. Nous verrons en effet que ce fut en Orient et par suite malgré l'Orient que son Christianisme devint définitivement rationnel. D'autre part est-il nécessaire de rappeler qu'avant et

(1) Voyage en Orient, vol. III, p. 431 (tome VIII).

(2) Nouveau Voyage en Orient, tome XXXIII, p. 174.

(3) Voyage en Orient, tome VIII, vol III, p. 439.

(4) Nouv. Méd. La Solitude. Commentaire.

(5) Cf. plus loin l'influence allemande. (Première partie, chap. VIII.)

(6) Histoire de la Turquie, préface, tome XXIII, p. 34.

après le voyage il fut et voulut être un homme d'action ? Le nouveau Voyage nous donne la mesure de son mysticisme : « Ma nature *active et philosophique* avant tout a cependant été mêlée aussi de poésie dans une certaine proportion (1). » Comme poète il était mystique. Et son mysticisme se complut et se déploya en Orient. Mais un mysticisme qui n'exclut ni l'activité ni la raison est très français. Ce fut toujours celui de Lamartine.

L'Orient ne modifia pas Lamartine. Il revint plus incrédule et plus mystique : plus indifférent aux questions politiques et plus fervent du pouvoir spirituel. Mais il était parti, fervent du pouvoir spirituel, indifférent aux questions politiques, mystique et incrédule. L'Orient ne fit qu'accélérer une série de mouvements commencés ailleurs.

III

La philosophie indienne eut au début du xix^e siècle un attrait particulier. On ne l'ignorait plus et on ne la connaissait pas. Ward (1818), Colebrooke (1823-1827) servirent d'initiateurs (2). En 1829 Cousin, qui eut toujours le pressentiment des besoins de son époque, donnait à cette philosophie l'appui d'une éloquente vulgarisation. Désormais elle avait conquis chez nous droit de cité. Troublé par cet éblouissement de la découverte (3), dont M. Henry Michel a si malicieusement parlé, chacun voulut trouver aux moindres idées une origine asiatique. Cousin dirigeait le chœur : « L'Orient est le berceau de la Civilisation et de la Philosophie. L'Histoire remonte jusque là et pas plus haut. Nous venons des Romains, les Romains des Grecs ; et les Grecs ont reçu de l'Orient leur langue, leurs arts, leur reli-

(1) Nouveau voyage en Orient, tome XXXIII, p. 14.

(2) Consulter dans le Dictionnaire des Sciences Philosophiques de Franck l'article *Indiens*, qui est de Barthélemy-Saint-Hilaire. B.-S^t.-H. fut un des guides de Lamartine.

(3) Henry MICHEL : Idée de l'État, pp. 471 et suiv.

gion, tous les éléments primitifs de leur développement ultérieur (1). » Aussi commençait-il l'histoire de la philosophie par l'Inde. Et vingt-sept ans après, Lamartine se crut obligé de commencer de la même façon son Cours de Littérature. Tous s'ingéniaient à multiplier les rapprochements entre l'Inde et l'Europe. Colebrooke identifiait les systèmes de la philosophie sanscrite avec les premiers systèmes grecs, et trouvait dans le Nyaya le modèle de l'Organon. Barthélemy-Saint-Hilaire, tout en condamnant les rapprochements de Colebrooke, faisait dériver le grec du sanscrit, et rattachait la mythologie et la métempsychose grecque à la mythologie et à la métempsychose indienne (2); Cousin enfin « dans la philosophie védanta, la philosophie nyaya, la philosophie vaïshesika, les deux sankhya (3) » découvrait tout formés ses quatre systèmes. Aussi quand Lamartine rapproche Bouddha de Platon, ou déclare à propos de Goëthe que « l'imagination allemande est teinte des eaux du Gange (4) », il ne fait que suivre docilement le courant de son époque.

A quel moment Lamartine a-t-il soupçonné la philosophie indienne? Il est toujours délicat de préciser une date, quand il s'agit de Lamartine. Dans le Cours il nous parle de sa première impression en face d'un texte indien. Mais il oublie de déterminer le lieu, l'époque et le texte. Il se trouvait seul « dans une petite chambre haute et nue d'une maison de campagne inhabitée où les maîtres en s'en allant avaient laissé quelques feuilles volantes de brochures et de journaux littéraires éparses et livrées aux rats sur le plancher (5) ». Un peu plus loin il ajoute quelques détails. Cette chambre était située « dans une tourelle en ruines au milieu des forêts de la Gaule ». Voilà la mesure de la précision de notre auteur. Quelle était l'année? le château? la brochure? Lamartine nous dit seulement qu'il s'agissait d'un fragment d'hymne indien traduit par le baron d'Eckstein : « C'était un éblouissement de l'âme mystique, appe-

1) COUSIN: Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle. Ed. 1841, p. 156.

(2) Cf. FRANK: Dict. des sc. philosophiques. Article *Indiens*.

(3) COUSIN: Histoire de la philosophie, du XVIII^e siècle, p. 171.

(4) Cours de Littérature, tome VII, p. 373.

(5) Idem, Année 1836, tome I, pp. 208 et 212.

lant, cherchant, trouvant, embrassant son Dieu à travers l'intelligence, la vertu, le martyre et dans l'ineffable élan de la raison, de la poésie, de l'extase (1). » Eclaircissons, s'il est possible, ces renseignements.

La Correspondance ne fait aucune allusion à la philosophie indienne avant le 19 octobre 1834. D'autre part, dans *le Voyage en Orient* (1832-33) il n'est jamais question des Indes. Or Lamartine s'y montre trop préoccupé de religion comparée pour omettre les Védas, s'il les eût connus. Ce serait donc entre 1833 et 1834 qu'il aurait lu la traduction de d'Eckstein.

Le nom d'Eckstein vient naturellement sous la plume de Lamartine, dès qu'il traite d'orientalisme. Il fut son principal et longtemps son seul guide.

Disciple de Bonald et de Maistre, le baron d'Eckstein est un théocrate. De 1826 à 1829 il publia un journal, *le Catholique*, « dans lequel on traite de l'universalité des connaissances humaines sous le point de vue de l'unité de doctrine ». Théocrate, il est aussi orientaliste. *Le Catholique* nous offre toute une littérature indienne. Ce sont des articles sur « la nature des éléments selon les doctrines philosophiques et religieuses de l'Inde (2) », — sur le rôle que joue le Soleil dans la théologie de l'Inde (3), — la traduction de deux épisodes du Mahabharata, le Brahmane Infortuné (4), Nala et Damayanti (5), — des études sur le théâtre indien (6), et sur le Siva Pourana (7). Toutefois si d'Eckstein s'occupe de l'Inde, c'est comme Bossuet s'occupait de l'Egypte et de la Grèce dans son *Histoire Universelle*; ou, comme il dit lui-même, « au point de vue de l'Unité de doctrine ».

Tel fut le maître de Lamartine. La correspondance nous

(1) Cours, tome I, p. 210.

(2) *Le Catholique*, 1826 (Juillet à Déc), III^e vol., pp. 330-414; IV^e vol., pp. 23-113, 193-217.

(3) Idem, 1827 (Janv.-Juin), V^e vol., pp. 510, etc; VI^e vol., pp. 135, 357.

(4) Idem (Juill.-Déc), VII^e vol., p. 54.

(5) Idem, VII^e vol., p. 439; VIII^e vol., pp. 114, 225. — 1828 (Janv.-Juin), IX^e vol., pp. 1, 149 — X^e vol., pp. 7, 233.

(6) Idem, 1828 (Janv.-Juin); X^e vol., p. 426 (Juill.-Déc); XI^e vol., pp. 80, 360.

(7) Idem, 1829 (Janv.-Juin); XIII^e vol., pp. 146, 177, 358; XIV^e vol., pp. 70, 369 — 1829 (Juill.-Déc), XV^e vol., pp. 178, 210, 456; XVI^e vol., pp. 5, 335, 363.

apprend qu'il le connaissait personnellement et même le reçut à Monceau. Le 25 novembre 1838 il écrit à Virieu : « Le baron d'Eckstein est toujours ici jusqu'au départ. Il nous enchante par son intarissabilité, sa science énorme, son parler brillant et passionné, et sa faculté de traduction de sanscrit et d'allemand. C'est un dictionnaire qui se feuillette lui-même et qui n'a pas de sinet. » Le 27 novembre 1838 il écrit au marquis Raoul de Raigecourt qu'il est charmé « du baron sanscrit d'Eckstein... parce qu'il sait se suffire et lit mieux qu'on ne joue à Paris ». Ainsi Lamartine causa de l'Inde avec d'Eckstein, comme nous avons vu qu'il causait de la Bible avec Genoude, comme nous verrons qu'il causait de l'Allemagne avec Virieu ou avec Quinet. Pour s'instruire, trop souvent il lui suffit d'une conversation.

Lamartine non seulement causa avec d'Eckstein, mais connut le Catholique. C'est au Catholique en effet qu'il emprunte en 1856, pour son Cours, la traduction du Brahmane Infortuné et de Nala et Damayanti. S'il ne mentionne pas *le Catholique*, il fait du moins une allusion évidente au traducteur de Nala et Damayanti. Nala pardonne à son frère et même au Dieu jaloux toutes les épreuves qu'ils lui ont imposées. Lamartine dit à ce propos : « Le commentateur chrétien de ce poème trouve dans ce pardon universel et surhumain du héros une faute de morale, une omission de cette justice qui doit rétribuer le châtiment aux coupables (1). » Or nous lisons dans *le Catholique* : « Quant à ce pardon accordé à l'esprit malin, c'est une idée toute païenne (2). » — « A quoi servent toutes ces épreuves ? et pourquoi la vertu et le vice au lieu d'être jugés selon leurs mérites, se trouvent-ils, définitivement confondus (3) ? » D'Eckstein, théocrate intransigeant, n'était pas disposé à substituer l'ordre de la Charité à l'ordre de la Justice. Nous verrons enfin que Lamartine trouve dans la philosophie indienne un argument contre la perfectibilité indéfinie ; et que cette idée qui domine tous ses entretiens sur l'Inde, il la doit au *Catholique*.

(1) Cours, tome I, p. 318.

(2) *Le Catholique* 1828, Avril, tome X, p. 13.

(3) Idem, p. 242.

Il est possible que ce premier texte indien lu « au milieu des forêts de la Gaule » soit extrait du *Catholique* (1). Il est vraisemblable enfin que le *Catholique* donna l'idée du Cours de Littérature à Lamartine. Le *Catholique* était un périodique traitant « de l'universalité des connaissances humaines », et dont la rédaction le plus souvent anonyme semble ordinairement provenir de la même plume. Tel fut à peu près le Cours. Réduit à ses seules forces, Lamartine passe en revue les diverses civilisations. Comme d'Eckstein, Lamartine suit, à travers les siècles, un ordre capricieux. A la suite d'un article sur le Dernier Chant du Pèlerinage d'Harold, l'un parle de la nature des éléments dans la philosophie indienne. Avant d'aborder la civilisation indienne, l'autre parle de M^{me} de Girardin. L'idée directrice enfin des deux périodiques n'est pas sans analogie. D'Eckstein ramène tout au Catholicisme, et Lamartine à un Christianisme affaibli.

Quoiqu'il en soit, Lamartine fait toujours de d'Eckstein le plus grand éloge. Alors qu'il ne pardonnait pas à de Maistre sa rigoureuse orthodoxie, il oublie généreusement que d'Eckstein la partagea. C'est ainsi que dans le portrait qu'il nous en trace manque toujours le trait principal : « Philosophe, poète, publiciste, orientaliste ; c'est un brahme d'Occident, méconnu des siens, vivant dans un siècle, pensant dans un autre (2). » D'Eckstein pourrait se montrer surpris d'être, en dépit de son Catholicisme, un brahme d'Occident. La postérité elle-même, si elle se souvenait de d'Eckstein, serait peut-être étonnée de l'entendre appeler « un de ces savants orientalistes qui a percé un des premiers, pour l'Allemagne et pour la France, les ténèbres de la langue sanscrite (3) ». Lamartine du moins fut reconnaissant « au baron sanscrit d'Eckstein » de lui avoir révélé la civilisation indienne.

(1) Au tome III, p. 427 (Année 1827) d'Eckstein traite du Sankhia de Patandjali et de l'union mystique du sage avec Dieu. « Pour s'identifier à Dieu il doit... éloigner Maia de son esprit, anéantir en soi-même non seulement l'idée de la nature, mais encore celle du Logos ou de l'Intelligence. » Il faudrait admettre que Lamartine, à vingt ans d'intervalle, confonde une traduction avec une analyse ; prête à d'Eckstein le lyrisme qui lui manque ; ait lu cet article abandonné aux rats quelques années après son apparition. Ce n'est pas impossible.

(2) Cours, tome I, p. 209.

(3) Idem, p. 279.

Quelles sont, en dehors des ouvrages de d'Eckstein, les sources de Lamartine ? Il possédait « un volume anglais de traduction du sanscrit (1). » Dans ce volume se trouvait l'épisode du Mahabharata, où le héros parvenu au Ciel d'épreuves en épreuves, refuse d'y entrer sans son chien, Il l'avait certainement lu, quand il publia *Jocelyn* (1836).

Dans le Cours il cite la traduction anglaise de Hastings et de Wilkins du *Bagavagita* (1785), traduite elle-même en français par Parrand (1787). Il cite aussi la traduction de Sacountala par M. de Chézy (1830). Mais il est peu probable qu'il connût les traductions de Chézy et de Parrand avant les *Entretiens* de 1856.

A-t-il ignoré le Cours de 1829 de Victor Cousin ? Lamartine a certainement lu les travaux de Cousin sur Platon. Il est très probable qu'il l'entendit parler (2). Quant à la partie du Cours de 1829, consacrée aux philosophes indiens, il serait difficile de reconnaître s'il en a pris directement ou indirectement connaissance ; car il en aurait laissé tomber l'essentiel, la théorie des quatre systèmes.

Les *Entretiens* de 1856 enfin sont rédigés pour la plus grande part à l'aide des *Védas* de Barthélemy-Saint-Hilaire (1854).

Si l'on omet les *Védas* parus seulement en 1854 et l'influence problématique ou très générale de Cousin, on s'aperçoit que Lamartine n'a guère connu la philosophie indienne que par le *Catholique*. Bien plus, en dehors du *Catholique* et dans le *Catholique* même, c'étaient les poèmes qu'il lisait de préférence. Quoiqu'il écrive à Virieu, le 28 juillet 1838, « la philosophie indienne m'éclipse toutes les autres. C'est l'Océan, nous ne sommes que des nuages » ; il est évident qu'il la contemple à travers les poèmes. Il ne semble même pas soupçonner que la philosophie indienne est aussi concise et axiomatique que la poésie est diffuse et indéfinie. En réalité quand il parle de philosophie indienne, c'est aux poèmes qu'il se réfère.

Bref, les *Védas* de Barthélemy-Saint-Hilaire, le volume dépareillé du sanscrit, quelques fragments du *Catholique*, telle est la bibliographie de Lamartine orientaliste.

(1) Cours, tome III, p. 212.

(2) Cf. *Nouvelles Confidences*.

D'après la Correspondance, il subit l'influence indienne de 1834 à 1838. Aussi trouverons-nous quelque trace de cette influence dans *Jocelyn*, la *Chute d'un Ange*, les *Recueils*.

Ce fut d'abord l'étendue des poèmes indiens — il ne les distingua jamais des ouvrages philosophiques — qui excita l'enthousiasme de Lamartine. Il a sans cesse présents à l'esprit le *Mahabharata* et le *Ramayana* en écrivant *Jocelyn* ou la *Chute d'un Ange*. Le 19 octobre 1834 il annonce à Virieu qu'il lui enverra 8,000 vers (*Jocelyn*) dans un an; et il ajoute « j'en ferai encore 60,000 autres et nous aurons ainsi nos poèmes indiens, infinis comme la nature, dont tout poème doit être la vaste et profonde et vivante réflexion. » Le 15 février 1836 il parle en ces termes de la *Chute d'un Ange*: « Dans dix-huit mois je publierai deux volumes de poésie bien différente (de *Jocelyn*), antédiluvienne, primitive, orientale. C'est la seconde page de mon épopée indoustannique. »

Toutefois, il ignorait Vyasa et Valmiki, quand de 1819 à 1823 il élaborait lentement le plan de son grand poème. Dante fut son guide. De Florence enfin, il écrivait au marquis de la Maisonfort qu'il tenterait « de mettre dans un long ouvrage, toute la poésie de la nature » (8 février 1827); et à Virieu qu'il se remettait « au poème sans fin » (15 mai 1827). Les poèmes indiens ne firent donc qu'amplifier une conception déjà ample. Dès qu'il les connut, la *Divine Comédie* fut délaissée. Il avait trouvé le modèle rêvé. Du moins le rêve préexista-t-il à la découverte du modèle. Ayant le sens de l'infini, Lamartine s'éprit d'une épopée vaste et large comme un monde, capable d'embrasser tous les sentiments, toutes les idées d'une race, disproportionnée à nos petits genres littéraires, mais adéquate à la nature. Elle l'affermait dans le dessein d'épandre lui aussi son inspiration en un poème sans fin. Assez vite lassé, il l'abandonna, en dépit du *Mahabharata*.

Non moins que leur étendue, le mysticisme des poèmes indiens satisfaisait en lui le sens de l'infini. Le premier fragment qui lui tomba sous la main était un fragment mystique. « Cet anéantissement de l'existence mobile au sein d'une existence immuable (1) » dut le charmer d'autant plus qu'il ne fut ja-

(1) FOUILLEE : *Histoire de la Philosophie*, p. 12.

mais à ses yeux un véritable anéantissement. Lorsque, dans Utopie (1), il parlait de « vivre en Dieu », de « se fondre soi-même dans l'universelle unité », il songeait peut-être aux Indiens. Mais comme en même temps qu'aux Indiens, il songeait aux Musulmans, aux Germains et aussi aux Français, qui, de 1820 à 1840, se prirent à rêver d'âme universelle ; que d'autre part il ne prétendait sacrifier (2) ni l'autorité ni l'individualisme, et qu'on défigurerait sa pensée, si on lisait anéantissement là où il croit dire solidarité et adoration ; — l'influence indienne se trouve singulièrement amoindrie. Le mysticisme indien put lui inspirer quelque mouvement lyrique et, sans modifier ses idées, en altérer parfois l'expression.

Si le mysticisme est le premier « caractère divin de cette philosophie », « la douceur envers l'homme et envers toute la nature en est le second (3) ». Lamartine nous raconte qu'il avait emporté une traduction anglaise du sanscrit à la chasse, et qu'après avoir tué un chevreuil, il avait lu le passage où un guerrier ne veut entrer au ciel que suivi de son chien qui a été « plus fidèle et plus inséparable de lui que l'amitié et que l'amour ». De ce jour, il renonce « à ce brutal plaisir du meurtre » ; et il adore « cette parenté universelle des êtres ». Ce fragment du Mahabharata est imité dans Jocelyn. Jocelyn lui aussi n'a pas été abandonné par son chien. Aussi, loin de voir avec Malebranche dans « l'ami du pauvre solitaire » un

Automate trompeur de vie et de tendresse,

il rêve, avec le philosophe indien, « d'une fraternité de la vie entre tout ce qui respire » :

O mon chien, Dieu seul sait la distance entre nous,
Seul il sait quel degré de l'échelle de l'être
Sépare ton instinct de l'âme de ton maître.

Le héros indien ose demander aux dieux d'ouvrir le ciel à son compagnon. Tout de même le prêtre de Valneige rêve d'un paradis assez grand pour « recevoir son pauvre Fido ».

Ne crains pas que de toi devant Dieu je rougisse. (Neuv. époque.)

(1) Recueils, 21 et 22 août 1837.

(2) Cf. plus loin. Première Partie, chap. VI, influence de Rousseau ; et chap. VII, influence de l'Allemagne.

(3) Cours, tome I, p. 212.

Lamartine d'ailleurs n'attendit pas de connaître les Indiens pour aimer les animaux.

Le principe de l'expiation par la vie est commun aux divers systèmes indiens. Ce principe est à la base des Visions. Mais nous avons déjà vu que Lamartine imagina son poème avant de connaître l'Inde. Lui-même est incapable d'indiquer où il rencontra cette doctrine, tant elle était alors tombée dans le domaine commun. Ne déclare-t-il pas que Faust n'appartient pas plus à Goethe qu'« Ahasverus, l'homme immortel, n'appartient aux innombrables poètes qui ont chanté ce songe universel de l'expiation par la vie (1) ». Non seulement il n'attendit pas les poèmes indiens pour partager ce songe universel, mais quand il les connut, déjà il l'abandonnait. A l'expiation, il substituait l'épreuve.

Faite d'épreuve ou d'expiation, la vie est douloureuse. Et cette douleur de la vie passa des livres de l'Inde dans l'œuvre de Lamartine. La Chute d'un Ange, dont nous avons déjà signalé le caractère biblique, porte évidemment la marque indienne. Les épreuves de Cédar et de Daïdha rappellent celles de Nala et de Damayanti. Prédestinés l'un à l'autre, mais poursuivis par la jalousie d'un Dieu, forcés de s'enfuir, privés de vêtements et de nourriture, Nala et Damayanti connaissent toutes les souffrances et aussi toutes les félicités qui seront celles de Cédar et de Daïdha. Comme à Damayanti, deux enfants sont nés à Daïdha. Aussi Lamartine unit-il dans une commune admiration ses communs modèles, la Bible et les poèmes indiens. Après d'Eckstein, il trouvera dans la poésie mystique de l'Inde « les images sensuelles du Cantique des Cantiques, avec une candeur d'expression que l'hébreu lui-même n'atteint pas (2) » ; et dans leur poésie morale « la sagesse biblique des patriarches (3) ». Les épisodes romanesques du Mahabharata et du Ramayana lui font songer d'une « Bible poétique où les légulations de Moïse et les mystères de Jéhovah seraient entremêlés

(1) Cours, tome VII. Entretien XXXVIII, p. 112. Cf. Gaston PARIS. *Le Juif Errant*, 1880.

(2) Idem, tome I, p. 279.

(3) Idem, p. 280.

des contes les plus merveilleux de l'imagination arabe ou persane (1) ». Mais c'est surtout à propos des amours de Nala et de Damayanti que la Bible lui revient à l'esprit. « La première entrevue des deux amants est biblique (2). » « Le concours des prétendants nous rappelle les plus majestueuses scènes de la Bible et d'Homère (3). » Et, plus d'une fois, la douleur de Daïdha est comparée à celle de Job. Rapprocherait-il constamment la poésie biblique et la poésie indienne par l'éloge, s'il ne les avait déjà rapprochées par l'imitation ?

La doctrine de l'expiation se complète chez les Indiens par une théorie de la métempsychose. Une seule existence ne suffit pas au supplice humain. La métempsychose s'adapte aussi bien à la philosophie de l'épreuve qu'à celle de l'expiation. Quel que soit le but ou la cause de la souffrance, l'homme renaît pour souffrir. Néanmoins Lamartine, quand il étudia la littérature de l'Inde, s'éloignait de la métempsychose.

D'abord il eut l'idée de vies successives vers 1821, avant de connaître la philosophie indienne. Il pouvait la trouver non seulement dans la philosophie grecque, mais encore autour de lui. Dans la première moitié du XIX^e siècle, il se produisit comme une Renaissance de l'idée de métempsychose ; Renaissance qui prépara les voies au transformisme. La philosophie se préoccupe de vies successives. La théorie de l'Unité Universelle de Fourier (1822), l'Humanité de Pierre Leroux (1840), Terre et Ciel de Jean Reynaud (1854), témoignent quelle vitalité eut alors la conception de la métempsychose. D'autre part, la légende du Juif Errant (4), l'homme immortel, était populaire. Lamartine lui emprunte son Eloïm et Quinet son Ahasvérus.

D'ailleurs, la métempsychose n'eut jamais, pour Lamartine, qu'une valeur symbolique. Dans le plan des Visions, les métamorphoses d'Eloïm sont exceptionnelles. L'humanité n'est pas condamnée à revivre. Quand il expose, dans le Cours de Litté-

(1) Cours, p. 282. Cf. ce qu'il dit du Roman de Sacountala, p. 331.

(2) Idem, p. 294.

(3) Idem, p. 295.

(4) Cf. Gaston PARIS : Le Juif Errant, déjà cité. Cf., Eugène SUE : Le Juif Errant.

rature, le plan des Visions, il généralise l'exception. Adda, aussi bien qu'Eloïm, traverse une série d'existences. Mais il obéissait alors à des nécessités logiques (1). La métempsychose n'en reste pas moins symbolique. Lamartine a pu voir dans cette conception un mythe poétique ; il n'en a jamais fait un principe de sa philosophie. Au cours du Voyage en Orient, étonné de reconnaître des paysages qu'il n'avait jamais vus, il songe à la métempsychose, mais sans s'y arrêter : « Avons-nous vécu deux fois ou mille fois ? notre mémoire n'est-elle qu'une glace ternie que le souffle de Dieu ravive ? ou bien avons-nous dans notre imagination la puissance de pressentir et de voir avant que nous voyions réellement ? questions insolubles (2) ! » Comme Platon, il distingua toujours la science de l'opinion. A ses yeux, la métempsychose est une opinion. Il s'en sert volontiers comme d'un symbole.

La philosophie indienne ne l'entraîna jamais à faire de ce symbole une vérité. Et comme il se défiait sans cesse davantage des symboles, il renonçait par là même à la métempsychose. Nous avons vu que le poète de Jocelyn et de la Chute d'un Ange oublie « l'homme immortel des Visions (3). »

Enfin, la théorie indienne de l'Expiation et de la Métempsychose (4) est essentiellement pessimiste. Or, le pessimisme des Méditations et des Visions, loin d'être fortifié par la philosophie indienne de 1836 à 1838, cède peu à peu du terrain à la théorie du progrès. Dans Jocelyn, à l'expiation est substituée l'idée voisine mais plus rassurante de l'épreuve. Dans la Chute d'un Ange apparaissent côte à côte le Pessimisme des Visions et le Progrès des Recueils.

Dans les Recueils, Lamartine est trop préoccupé de bonheur social et de perfectibilité indéfinie pour s'arrêter au pessimisme. En 1856, au contraire, le progrès est vaincu, La-

(1) Il était invraisemblable que Jocelyn fût Eloïm, et que Laurence ne fût que le fantôme d'Adha. Cf. plus loin, Seconde Partie : Les Visions. La Chute d'un Ange.

(2) Voyage en Orient, 23 oct. 1832, tome VI, p. 407.

(3) Cf. plus haut, p. 47.

(4) Pour les Indiens comme pour Platon la philosophie peut abrégier la durée de nos épreuves. Dans la Mort de Socrate et dans la Chute d'un Ange, Lamartine n'accorde ce pouvoir qu'à Dieu.

martine revient à la philosophie de la Douleur — sinon de l'Expiation — et au pessimisme indien.

L'idée directrice, en effet, des entretiens de 1856 sur les Indes, est la négation de la perfectibilité, l'affirmation de la douleur.

Le baron d'Eckstein écrivait dans le *Catholique* (1), au sujet du livre de Benjamin Constant *de la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* : « Son ouvrage a été évidemment conçu à une époque où régnaient encore les hypothèses sur l'origine sauvage du genre humain, hypothèses sur lesquelles on a voulu fonder *le système de la perfectibilité*. Mais la philosophie moderne a miné de fond en comble ses suppositions. Partout, en analysant les dialectiques antiques, elle a rencontré dans les origines de la pensée humaine, comme dans les documents les plus anciens de la fable et de l'histoire, *un tuf d'une métaphysique sublime*. » Montrer la métaphysique sublime des Indes pour ruiner le système de la perfectibilité, telle est l'idée constante de Lamartine, et il la doit à d'Eckstein.

Si la doctrine de la perfectibilité rabaisse l'homme en ses origines, elle le rassure sur ses destinées. L'Eden n'est pas dans le passé, mais dans l'avenir. Lamartine n'admet pas davantage ces promesses de bonheur. Il prétend que toutes les philosophies dignes de ce nom, et particulièrement la philosophie indienne, s'accordent pour affirmer la nécessité de la souffrance en ce monde : « La philosophie de la douleur sanctifiée par l'acceptation et consolée par l'espérance, c'est la philosophie des Indes, de Brahma, de Bouddha, de Confucius, de Platon, du Christianisme (2). »

Nier la barbarie primitive, et la possibilité du bonheur terrestre, pour refuter entièrement la perfectibilité, voilà le double but des Entretiens sur la philosophie indienne.

Dans son Cours, Lamartine ne pouvait se contenter de citer sans suite et comme il les avait lus, quelques fragments indiens. L'histoire a plus d'exigence que l'inspiration. Il s'est donc

(1) *Le Catholique*, Juill.-déc. 1827, tome VIII, p. 113.

(2) *Le Cours*, tome I, p. 190.

informé, et divise son sujet : « Ces hymnes sacrés des Védas se chantaient dans l'Inde on ne sait combien de siècles avant la religion des Brahmanes ; et la religion des Brahmanes avait été remplacée par celle de Bouddha (1). »

A cause de son antiquité et aussi de l'ouvrage récent de Barthélemy-Saint-Hilaire, ce sont les Védas qui attirent le plus l'attention de Lamartine (2).

Pour le Brahmanisme, il se borne à citer presque sans commentaire un fragment du Bagavagita, d'après la traduction de Parrand.

Il ne parle pas du Bouddhisme, si ce n'est en général et en l'assimilant au reste de la philosophie indienne. Or, Barthélemy-Saint-Hilaire, dans son ouvrage *Du Bouddhisme* (1855) (3), déclare que cette religion aboutit à l'athéisme et au néant. Comme il prétend se conformer aux théories de Hodgson, Turnour, Csoma de Koros, Schmidt, E. Burnouf, Ph.-Ed. Foucaux, Stanislas Julien, Ch. Lassen, Lamartine ne pouvait guère ignorer l'opinion commune des Orientalistes. Mais vu qu'il se sert de la philosophie indienne pour réagir contre le Matérialisme et la Perfectibilité ; que d'autre part, il oublie tout ce qui lui déplait, il préfère oublier le Bouddhisme et ne traiter que des Védas et du Brahmanisme.

Des Védas de Barthélemy-Saint-Hilaire, il semble n'avoir retenu que les traductions. Le Commentaire, en effet, n'était pas pour lui agréer. Barthélemy Saint-Hilaire creuse un fossé entre les Védas et le Christianisme. Il constate la supériorité du Christianisme sur une religion qui « n'est pas autre chose que le culte de la nature », et aboutit au panthéisme : « La personnalité humaine avec ses plus nobles attributs est effacée ; la personnalité divine restera tout aussi obscure ; et le Dieu unique, que par hasard ils sembleront adorer, ne sera réellement que cette âme du monde (4). » Aucune conclusion ne pouvait être plus désagréable à Lamartine. Détestant le panthéisme

(1) Le Cours, tome I, p. 204.

(2) BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : Les Védas, 1854.

(3) Du Bouddhisme, in-8°, 1855, chez Duprat. Cf. du même auteur « Le Bouddha et sa religion », 1858-60.

(4) BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : Les Védas, pp. 172 et 174.

autant que la perfectibilité, il ne veut pas, du moment qu'il accepte la philosophie indienne pour son pessimisme, l'écarter par son panthéisme : elle sera spiritualiste. Au lieu de discréditer la philosophie indienne, il veut découvrir en elle, avec d'Eckstein, un tuf de métaphysique sublime. Loin de la distinguer du Christianisme, il veut concilier toutes les philosophies de la douleur pour opposer leur faisceau aux doctrines modernes de la perfectibilité. Abandonnant Barthélemy-Saint-Hilaire, il examinera les Védas au seul point de vue de la perfectibilité.

La doctrine de la perfectibilité détruit ou restreint le rôle de Dieu. Lamartine salue la philosophie mystique des Védas, qui met à sa base une théorie de la Création. *L'Amour et le Désir*, tels sont les deux principes védiques de la Création. Tandis que l'amour et le désir résident dans le Créateur (1), Lamartine, trompé par la traduction de Barthélemy-Saint-Hilaire, — traduction un peu obscure et qu'il éclaircit par un contre sens (2), — les place dans la Création : « Mais la *création future* reposait sur le vide. Glorifier Dieu, fut le désir de naître pour le premier germe de la création. » Et il s'écrie : « Quelle métaphysique *déjà profondément spiritualiste* que cette création par le désir occulte qui presse toute chose non encore née de naître pour s'unir à Celui de qui tout sort et à qui tout retourne, afin de l'aimer et de le glorifier (3) ! » Dupe des mots et assimilant la création à la naissance, il ne songe même point qu'un germe peut avoir quelque désir avant de naître, mais non pas avant d'être.

La doctrine de la Perfectibilité, alors même qu'elle reconnaît la Création, se passe de Dieu pour expliquer la complexité progressive des êtres. Lamartine retrouve chez les Indiens le principe spiritualiste suivant lequel le supérieur ne saurait sortir de l'inférieur (4) : « En sens inverse du matérialisme moderne qui

(1) Cf. FOUILLÉE : Hist. de la Philosophie, p. 5.

(2) Voici la traduction de B.-S.-H : « Tout était confondu en Lui. Mais l'être reposait dans le vide qui le portait ; et cet univers fut produit par la force de sa dévotion. D'abord le désir se forma dans son esprit ; et ce fut là la première semence. » (P. 61.)

(3) Cours, tome I, p. 201.

(4) Cf. RAVAISSON : La Philosophie en France au XIX^e siècle, 1867. Cf. JANET : La

fait naître l'intelligence des sensations brutales de la matière douée d'organes, *le spiritualisme déjà raffiné* des Sages de l'Inde fait naître les phénomènes matériels de l'intelligence (1). »

La doctrine de la perfectibilité enfin pose le bonheur dans un avenir lointain mais humain. Lamartine le rejette dans une autre vie, cette vie étant faite de douleur et d'épreuves ; et il appelle à son aide le pessimisme indien.

Alors victorieux, il se demande si on peut croire « à la barbarie primitive », et « à la perfectibilité indéfinie », quand on trouve chez les Védas une philosophie parfaite, plusieurs siècles avant Jésus-Christ.

C'est également pour montrer la maturité précoce de la Raison, qu'il examine le Brahmanisme dans le Bagavagita, épisode du Mahabharata. Le demi-dieu Krisna, dans un « dialogue sublime semblable à ceux de Platon », révèle au héros Arjoun les principes de la religion de Brahma. Dieu existe de toute éternité ; et l'homme se transforme sans pouvoir jamais cesser d'être. — L'homme ne doit consulter que sa conscience et son devoir (2). — Le mysticisme est le vrai : « Celui-là est affermi dans la sainteté et dans la lumière qui balaye son cœur de tout autre désir que la contemplation de Dieu et de soi-même (3). » Ce dépouillement de la forme infirme et mortelle ne peut s'accomplir dans l'inaction (4) ; — la charité doit être universelle ; la concupiscence, « fille du principe charnel », est la cause du mal (5). — La migration des âmes est réglée par la moralité, « le bien va au bien, et le mal va au mal (6) ». — Dieu est l'être : « Il contient tout, il est le dedans et le dehors ». Lamartine se refuse à voir le Brahmanisme se perdre dans le panthéisme : « Dieu est ce qui détruit et ce qui produit ; il est la lumière, mais il n'est pas les ténèbres (*nette protestation contre le pan-*

Métaphysique en Europe depuis Hegel. (*Revue des Deux Mondes*, 15 avril, 15 mai, 1^{er} juin 1877, p. 620.)

(1) Cours, tome I, p. 204.

(2) Idem, pp. 222, 223.

(3) Idem, p. 224.

(4) D'ailleurs il faut agir comme si on n'agissait pas. La vie contemplative est bien supérieure à la vie active. Cf. tome I, p. 233.

(5) Cours, tome I, p. 227.

(6) Idem, p. 228.

théisme dont ces doctrines sont accusées). » L'accusateur est sans doute Barthélemy-Saint-Hilaire (1). Quant à la protestation, elle n'est convaincante que pour Lamartine. Dans son désir de concilier Brahma et le Christ, il oublie toutes les objections de Barthélemy-Saint-Hilaire, se contente d'une parenthèse pour écarter la plus grave, celle de panthéisme, et s'écrie triomphant : « Vous voyez que cette sublime philosophie, comme la philosophie du christianisme, ne place pas la perfectibilité indéfinie dans ce monde des sens et de la mort, mais dans le monde supérieur de l'âme et de l'immortalité (2). »

Les idées d'anéantissement mystique, d'expiation (3), de métempsychose, de douceur envers tous les êtres, de résignation pessimiste, qu'il trouvait diffuses en des poèmes infinis comme la nature, charmèrent Lamartine vers 1834; et en 1856, il jugeait encore la philosophie indienne assez belle pour servir d'argument contre l'hypothèse de la barbarie primitive. Cependant il s'occupa de choses orientales dans la mesure où rien ne le laissait indifférent de ce qui préoccupait son époque. Des travaux des orientalistes, il s'assimila ce qui se prêtait à une vulgarisation facile. Sa pensée n'en fut pas sensiblement altérée.

IV

Lamartine a connu trop tard la philosophie chinoise pour en subir l'influence. Sans le Cours (1858) il l'eût peut-être toujours ignorée (4).

Les Entretiens XXXIV et XXXV du Cours sont rédigés à l'aide « des travaux classiques et sincères des savants jésuites qui habiterent pendant soixante ans (sous Louis XV) le palais des empereurs de la Chine (5) ». Il consulte particulièrement le Père

(1) Cf. du Bouddhisme. D'ailleurs B.-S.-H. distingue le Brahmanisme, qui est l'absorption de l'âme humaine en Dieu, du Bouddhisme qui en est l'anéantissement.

(2) Cours, tome I, p. 232.

(3) Qu'il dénaturait en épreuve.

(4) Dans le Tailleur de Pierres il cite Confucius parmi les « grands sages anciens inspirés ». Tome XXXIII, p. 511. Que conclure d'une simple énumération ?

(5) Cours, tome VI, pp. 251 et 257.

Amiot, né en 1718, mort en 1794, et qui publia une vie de Confucius.

Confucius est placé par Lamartine à la tête des philosophes politiques de tous les temps et de tous les pays. Cet enthousiasme de néophyte âgé et ignorant s'explique d'abord par certaines conformités que Lamartine put apercevoir entre sa propre pensée et celle de Confucius.

« C'est un véritable sage, mais ce n'est pas un métaphysicien », disait V. Cousin (1). Le blâme se change en éloge pour Lamartine, qui interroge Confucius sur la politique, à une époque où il se défiait de la métaphysique des « Utopistes ».

S'il désire que la politique soit pratique, il ne la veut pas utilitaire. Or, Confucius sauvegarde la dignité humaine.

Pratique et morale, la philosophie chinoise n'est pas théologique. « La morale et la politique ne se présentent point à eux sous la forme religieuse : c'est un enseignement humain, rationnel, philosophique, sans mélange de théologie, et qui ne s'appuie sur aucune révélation surnaturelle (2). » Depuis longtemps rationaliste, Lamartine se trouvait donc d'accord avec Confucius.

S'il n'admettait plus de révélation surnaturelle en politique ni ailleurs, Lamartine n'en était pas moins revenu aux doctrines théocratiques. Aussi était-il heureux de rencontrer chez Confucius, comme chez Bonald, une théorie du gouvernement paternel. Il fera même entre Confucius et J.-J. Rousseau un parallèle, tout à l'éloge du gouvernement paternel et de Confucius (3). Avec les Théocrates également, il tendait à substituer les *devoirs* aux *droits* de l'Homme. Il lui plaisait encore de trouver la constitution chinoise basée sur le devoir.

Enfin et surtout, il aime Confucius parce qu'il est très ancien, et que l'antiquité de la philosophie chinoise, comme l'antiquité de la philosophie indienne, est une réfutation éclatante du système de la perfectibilité indéfinie : « Il n'y a pas de barbare, dit-il, au berceau du monde (4). »

(1) V. COUSIN : Histoire générale de la Philosophie p. 39.

(2) FOUILLÉE : Hist. de la Philosophie, p. 22.

(3) Cours, tome XI, p. 472, et tome XII, p. 26.

(4) Idem, tome VI, p. 315.

Aussi son admiration ne connaît-elle pas de bornes. Il commence par poser neuf principes de gouvernement qui, invariablement, se trouveront appliqués dans la constitution chinoise. Voici ces neuf postulats : « 1° Le gouvernement primitif est paternel ; 2° le meilleur gouvernement est celui de l'intelligence ; 3° le plus juste est le gouvernement unanime, c'est-à-dire celui qui gouverne au profit du peuple tout entier (1) ; 4° le plus moral est celui qui se sert du code de la conscience ; 5° le plus propre à développer la raison politique, celui qui motive chacun de ses décrets ; 6° le plus capable d'élever la plus grande masse d'hommes à la lumière, celui qui met l'éducation à la base des droits des citoyens ; 7° le plus lettré, celui qui fait de la culture des lettres la condition de toute fonction publique ; 8° le plus religieux, celui qui par une éducation universelle permet à l'homme de penser par lui-même et de choisir son culte ; 9° le plus parfait, celui qui a réuni le plus d'hommes sous la même loi, les a fait prospérer en nombre, agriculture, art..., et a émoussé l'instinct de la guerre. » Chaque fois, Lamartine constate que tel est le gouvernement chinois. S'il s'arrête, c'est qu'il a épuisé ses forces, mais non pas l'énumération (2).

Décomposant ensuite la constitution de Confucius, il la ramène à l'observation de trois devoirs et à la pratique de cinq vertus : Les trois devoirs expriment trois relations, du souverain au sujet, du père aux enfants, de l'époux à l'épouse. Les cinq vertus sont : l'humanité, la justice, l'égalité, la droiture, la bonne foi (3).

Il serait inutile d'insister davantage sur une philosophie que Lamartine a connue, et mal connue, seulement après avoir achevé son œuvre poétique. Ce qui le frappe, en 1858, dans la Chine, c'est ce qui le frappait, en 1856, dans les Indes, je veux dire « la vétusté d'une civilisation », qui lui semblait une protestation irréfutable contre la perfectibilité.

Lamartine a subi l'influence, sinon de la Chine, du moins des Indes, de l'Islam et de la Bible.

(1) Lamartine ne dit pas *par* le peuple tout entier.

(2) Cours, tome VI, pp. 239-243.

(3) Idem, p. 285.

De la Bible, il sait ce que sait, d'ailleurs, tout homme né chrétien : la Création, l'Eden, la Déchéance, les Anges, l'omnipotence et la personnalité de Dieu.

Le Voyage en Orient ouvrit ses yeux à la Religion comparée et le rendit plus tolérant, non seulement en religion, mais en politique. Car par delà tous les cultes, toutes les constitutions, il découvrait des principes éternels, et surtout la bonté de Dieu.

L'Inde lui plut par ses idées d'expiation, de tristesse, de douceur universelle, d'anéantissement en Dieu.

L'Inde, l'Islam, la Bible s'accordaient pour élever au-dessus de la création le Créateur. Au contact de l'Orient, Lamartine se laissait aller au mysticisme. Mais, s'il est vrai que son âme était naturellement adoratrice, et qu'il ne sacrifia jamais cependant à la contemplation ni son individualité, ni son activité, l'Orient, loin de le transformer et de le contraindre, ne fit que l'aider à persévérer dans son être.

III

INFLUENCE GRÉCO-LATINE.

L'ÉVHÉMÉRISME. PLATON. ARISTOTE. CICÉRON. HORACE. OVIDE

Bibliographie. — DECHARME : *Mythologie de la Grèce antique*. — BANIER : *La Mythologie et la fable expliquées par l'histoire*. — *Dictionnaire de Trévoux*. *Antiquités des Celtes*, par le P. PEZRON, 1703. — COUSIN : *Histoire de la Philosophie du XVIII^e siècle* (Cours de 1829), 1841. — COUSIN : *Histoire générale de la Philosophie* (Cours de 1829), 1863. — COUSIN : *Traduction de Platon*, 1822 à 1840. — HAVET : *Le Christianisme et ses origines*, 4 vol., 1871, 1878, 1884. — LAMENNAIS : *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 vol., 1817-1823. — Alfred et Maurice CROISSET : *Histoire de la Littérature grecque*. — ESPINAS : *Édition du VI^e livre de la République de Platon*. Alcan, 1886. — BOUTROUX : *Études d'histoire de la Philosophie*, 1897. — D'OLIVET : *Pensées de Cicéron pour servir à l'éducation de la jeunesse, extraites et traduites du latin*, 1744, in-12. — J.-V. LECLERC : (Collection Lemaire.) *Édition complète de Cicéron*, 30 vol., 1821-25. — Désiré NISARD (Collection) : *Traduction de Cicéron*, 5 vol., 1840-41. — F. REYSSIE : *La Jeunesse de Lamartine*, Hachette, 1892.

I

De la religion et de la philosophie des Grecs et des Latins, Lamartine néglige résolument la religion. Des philosophes, il n'étudia guère que Platon et Cicéron, Platon surtout.

La mythologie grecque et latine ne l'a jamais charmé. Il félicitera Cicéron de railler les croyances populaires (1). Quant à la religion des Grecs, « religion de l'esprit et de l'imagination », elle ne fait pas sur lui « la moindre impression (2) ». C'est

(1) Cf. plus loin.

(2) *Voyage en Orient*, tome VI, p. 126. Cf. ZYROMSKI : *Lamartine poète lyrique*, p. 87.

pourquoi, bien qu'il admire beaucoup Homère, comme toute sa philosophie est dans sa religion, il ne lui emprunte rien.

La religion antique lui est d'autant plus insupportable qu'il la croyait sortie d'un mensonge. C'est la fourberie des rois et la peur des sujets qui firent diviniser les rois par les sujets. Il est Evhémériste. Quel fut le long crédit de l'Evhémérisme, M. Decharme l'a montré (1). L'auteur de la *Chute d'un Ange* ne puise pas même sa science dans le livre de Banier, la *Mythologie* et la fable expliquées par l'histoire. Un article du *Dictionnaire de Trévoux*, les *Antiquités des Celtes*, par le P. Pezron (1703) (2), sert de base au roman de la *Cité des Dieux*. Quelle que fût l'immoralité de la mythologie antique, elle est encore dépassée par l'imagination indignée de Lamartine.

S'il déteste particulièrement la mythologie des Grecs et des Latins, il écarte d'ailleurs toute mythologie, toute religion. Comme Cousin il veut « la sécularisation de la pensée ». Le Christianisme même ne lui plaît que dégagé du dogme, devenu philosophique.

Des philosophes grecs, Lamartine n'a vraiment connu et aimé que Platon. Platon eut au commencement du *xix^e* siècle une autorité qui rappelle un peu celle d'Aristote au moyen âge. Lassés par le matérialisme du *xviii^e* siècle, les philosophes éprouvaient le besoin d'une doctrine qui dépasse le monde sensible et parle aux hommes de l'au delà. Platon devint leur guide et Cousin le traduisit. Dans les *Nouvelles Confidences* Lamartine appelle cette renaissance de l'idéalisme « un platonisme moderne (3) ». Lui-même s'était laissé gagner au charme de Platon.

Comme s'il y avait eu une révélation primitive, dispersée à travers les diverses philosophies, et dont il suffirait de réunir les fragments pour obtenir le Christianisme, plus que jamais on fut frappé des rapports de Platon et du Christ; et l'on rapprochait leurs doctrines sans trop se demander si ces rappro-

(1) *Mythologie de la Grèce antique*. Introduction.

(2) Il est cité par M. de Pomairols. (LAMARTINE : *Étude de Morale et d'Esthétique*, p. 214). Lamartine le publia lui-même avec la *Chute d'un Ange*.

(3) *Nouvelles Confidences*, livre IV, chap. xvi.

chements ne serviraient pas bientôt à humaniser le Christianisme. « Le fameux système de Lamennais sur la religion du consentement universel n'avait pour fondement et pour appui que cette croyance à une révélation primitive dont on prétend retrouver partout les morceaux (1). » Or Lamartine partagea toujours *plus ou moins* (2) la théorie de la Révélation primitive et du consentement universel. Il l'expose dans ses *Entretiens sur Platon* (1862) (3). La *Mort de Socrate* (1823), pourrait s'intituler *Socrate chrétien*.

Il lut particulièrement les *Dialogues* vers 1823, quand il écrivait la *Mort de Socrate*, et vers 1861 pour son *Cours*. En étudiant la pensée de Lamartine à ces deux dates extrêmes, nous essaierons de déterminer les limites de l'influence platonicienne.

Lamartine doit beaucoup au Christianisme avant la lettre de Platon ; il doit fort peu à sa politique.

L'avertissement de la *Mort de Socrate* se termine par l'éloge de Victor Cousin. Lamartine nous prévient que pour les notes, il se sert de « l'admirable traduction de Platon, par M. Cousin ». Le premier volume en effet, qui renferme l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Criton*, le *Phédon*, parut en 1822. Si l'on remarque qu'en dehors des *Lois* et de la *République*, les *Entretiens* de 1862, ne traitent que de l'*Euthyphron*, de l'*Apologie* et du *Phédon*, on peut dire que pour Lamartine, la philosophie générale de Platon tient dans le premier livre de la traduction de Cousin (4). Et comme le nom d'Eckstein, à propos de l'Inde, le nom de Cousin vient sur ses lèvres à propos de Platon (5).

(1) HAVET : *Le Christianisme et ses Origines*, 1^{er} Vol. Préface, p. x, note 3. On trouvera dans cette préface mention de tous les ouvrages importants qui, aux XVIII^e et XIX^e siècles, traitent des origines du Christianisme : « La thèse qui fait le sujet de cet ouvrage, y déclare M. Havet, est tellement selon l'esprit de notre temps, que je serais embarrassé de citer toutes les autorités qui l'appuient. » P. XXXIII.

(2) Plus ou moins, mais non complètement. Car l'évidence individuelle fut toujours placée par lui au-dessus du consentement universel.

(3) Cf. plus loin, p. 91.

(4) Il dut cependant connaître, vers 1831, le vol. VI qui contenait le *Banquet*.

(5) Avant de connaître les travaux de Cousin, Lamartine eût pour « maître en Platon » M. de Fréminville, platonicien et théocrate. A en juger par la Correspondance, Fréminville devait tirer Platon au Christianisme. Comme il avait félicité Lamartine de la *Mort de Socrate*, celui-ci lui répond : « Voilà une lettre comme Platon en eût écrit à ses disciples, ou saint Paul à ses catéchumènes. » (7 août 1824.)

« Le Phédon, ou la Mort de Socrate » ⁽¹⁾, tel devait être le titre du poème de Lamartine. On peut dire en effet qu'il l'écrivit uniquement avec le Phédon.

Le portrait de Socrate est incomplet. Socrate en effet tantôt affectait l'ignorance, pour convaincre ensuite ses interlocuteurs d'ignorance, et tantôt se plaignait de sa mémoire pour les plier à la dialectique. L'ironie de Socrate est négligée par Lamartine. Du moins il lui a conservé cette sérénité qui fait le charme du Phédon, et surtout le mysticisme. Le sage qui délimitait et définissait avec une méthode rigoureuse et déjà positive les objets de science, fut aussi un mystique auquel les Dieux dévoilaient une part de l'inconnaissable. Chez Lamartine le démon socratique n'est autre que Jésus-Christ.

De l'Idéalisme, Lamartine a négligé les Idées. Dans ce système « entre le monde intelligible des idées et le monde sensible des apparences, il n'y a guère de place définie pour l'âme (2) ». Or Lamartine ne s'aperçoit pas, ou ne veut pas s'apercevoir, qu'aux yeux de Platon « l'individu n'était rien en comparaison des espèces et des genres (3) »; et il fait superbement passer avant les idées les âmes. En déplaçant l'être du général à l'individuel, il démarquait l'idéalisme platonicien.

Entre ses mains ce système perd peu à peu ses caractères distinctifs et se confond avec toute philosophie de la vie future et de l'immortalité de l'âme, au sein d'un spiritualisme vague-ment chrétien.

La hiérarchie des Idées qui permet à Platon de conserver les Dieux de la Mythologie au-dessous d'un Dieu unique, plaisait au poète qui ne veut pas voir dans le monde de solution de continuité :

Et peut-être qu'enfin tous ces Dieux inventés,
Cet enfer et ce ciel par la lyre chantés
Ne sont pas seulement des songes de génie

Il l'interroge ensuite sur la Révélation, et lui demande des raisons de croire. Sur Fréminville. Cf. REYSSÉ : *La Jeunesse de Lamartine*, pp. 147, 178, 353 et 372.

(1) Lettre à Genoude, 15 février 1823.

(2) CROISSET : *Hist. de la Litt. grecque*, tome IV, p. 294.

(3) Idem. p. 306.

Mais les brillants degrés de l'échelle infinie,
 Qui des êtres semés dans ce vaste univers
 Sépare et réunit tous les astres divers... (p. 22).

Puis par delà tous ces Dieux il nous fait entrevoir le Dieu véritable,

Force, amour, vérité, créateur de tout bien... (p. 23).

L'échelle de l'être est désormais un principe lamartinien. Mais séparé du Réalisme, il n'a rien de très spécial. Pour le rendre chrétien, il suffit même d'employer les termes d'Esprits purs, d'Ange, et de Séraphins.

Chez Platon la théorie de la connaissance est intimement liée à la théorie des idées. Précipité en ce monde, après une sorte de déchéance, l'homme se souvient d'avoir vu antérieurement les idées face à face. Lamartine conserve bien la déchéance. Psychée perdue par la curiosité et précipitée du Ciel rappelle Eve tentée par le fruit inconnu et chassée de l'Eden (1). Mais il ne dit pas un mot de la réminiscence. La théorie des idées le gêne et tout ce qui s'y rattache est supprimé. La suppression est un de ses procédés habituels. Quand ailleurs il parle de la réminiscence, il la dénature :

L'homme est un Dieu déchu qui se souvient des Cieux.
 De ses destins perdus il garde la mémoire.

(Méd. L'Homme.)

Mais c'est de ses destins et non des idées qu'il garde le souvenir. De la théorie de la réminiscence, Lamartine maintient le sentiment de la déchéance, c'est-à-dire le côté moral et presque chrétien, il écarte le souvenir des idées, c'est-à-dire le côté intellectuel et platonicien.

Quant à la méthode qui seule permet de retrouver l'Idée sous les apparences sensibles, la dialectique, il n'en est pas question dans la Mort de Socrate. Ainsi le Réalisme, la Réminiscence, la Dialectique se sont évaporés.

La théorie morale de Platon a des points communs avec le Christianisme, lesquels ont surtout frappé Lamartine. *L'homme doit affranchir l'âme des liens du corps*, s'il veut connaître et

(1) Mort de Socrate, tome II, pp. 28 et 29.

faire le bien. Mais cette morale est intellectuelle. La vertu se confond avec la science :

Tant qu'il vit accablé sous le corps qui l'enchaîne,
L'homme *vers le vrai bien* languissant se traîne,
Et par ses vils besoins dans sa course arrêté
Suit d'un pas chancelant ou perd *la vérité*. (p. 15.)

Avouons que pour Lamartine, l'homme vertueux est moins le philosophe qui par l'arithmétique, la géométrie, la musique et les sciences abstraites soustrait son esprit à la tyrannie des sens que le chrétien qui par l'épreuve et le sacrifice dompte une chair de péché.

Non il faut que des sens notre âme se délivre,
De ses penchants mortels triomphe avec effort. (p. 17.)

La terre est « l'autel expiatoire » où l'homme doit offrir

De sa vie au Dieu pur l'aussi pur sacrifice. (17.)

La morale de Platon se rattache à une métaphysique que Lamartine s'empresse d'adopter. L'homme tombé sur cette terre doit se relever. Mais le corps est un poids et si l'âme ne parvient pas à s'en dégager, alourdie, elle ne peut gagner le Ciel : « Βαρύνεται τε και ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τρόπον (1). » Lamartine traduit :

Leur vil poids loin des Dieux la retient à jamais. (p. 18.)

Cette métaphore du poids est reprise et précisée dans la Chute d'un Ange :

Et son sens immortel par la mort transformé
Rendant aux éléments le corps qu'ils ont formé,
Selon que son travail la corrompt ou l'épure,
Remonte ou redescend du poids de sa nature...
Descendre ou remonter c'est le Ciel ou l'Enfer (2).

(VIII^e Vision.)

Ainsi le Phédon lui donna l'idée de cette formule rigoureuse qui proportionne notre élévation à notre valeur morale et prête à la justice divine une précision mathématique. Après

(1) « Alourdie, elle retombe vers le monde visible. » Phédon, p. 81 C.

(2) D'ailleurs Lamartine par Enfer entend Purgatoire.

la philosophie chrétienne, avant la philosophie indienne, Platon lui a montré que l'homme est un Dieu déchu qui doit redevenir Dieu.

L'ascension des âmes tombées est produite par l'amour :

De l'amour dans nos cœurs alimentons la flamme.

L'amour est le lien des Dieux et des mortels.

Au-dessus de la Vénus terrestre est la Vénus céleste :

Car ainsi que le corps la pensée est féconde. (p. 27.)

Toujours et partout la philosophie de Lamartine s'achève en une philosophie de l'amour. Platon fait de l'amour l'universel moteur. C'était pour Lamartine une raison de plus de s'attacher au divin Platon.

Si l'on excepte le Phédon, n'ayant encore de la philosophie platonicienne qu'une connaissance très générale, il ignore en 1823 la théorie d'Aristophane (Banquet) dont il tirera en 1835 sa théorie personnelle de l'amour (Jocelyn). Voici cette théorie. Primitivement les hommes étaient doubles. Jupiter les ayant séparés en deux, « chaque moitié cherchait à rencontrer celle qui lui appartenait (1) ». Suivant que le double primitif était homme, femme ou androgyne, l'amour des moitiés est uni-sexuel ou bisexuel. Dans Jocelyn les âmes créées par couple, mâles ou femelles, sont elles aussi séparées. Si elles parviennent à se rencontrer, immédiatement naît une amitié inaltérable, quand les personnes sont du même sexe, un amour plus fort que la mort, quand le sexe diffère.

Dieu les créa par couple et les fit homme ou femme.

Et quand ces sœurs du ciel ici-bas se rencontrent,

D'invincibles instincts l'une à l'autre les montrent.

Chaque âme de sa force attire sa moitié,

Cette rencontre c'est l'amour ou l'amitié,

Selon l'être et le sexe en qui Dieu le consomme.

(Jocelyn, p. 164. troisième époque.)

Sans l'influence grecque eût-il songé à donner de l'amitié et de l'amour une théorie commune ?

La traduction de Cousin est de 1831. Or nous trouvons la

(1) Traduction COUSIN, tome VI, p. 275.

première mention de la théorie « des couples » en 1832 dans le *Voyage en Orient* : « Le sentiment isolé n'est pas complet, l'homme a été créé double (1). »

Lamartine devait accepter d'autant plus volontiers la théorie du Banquet que Cousin lui rappelait dans ses notes, qu'Eusèbe (Prép. ev. XII, 7) y avait trouvé une contre-épreuve de la Genèse où il est dit que Dieu créa l'homme mâle et femelle et tira ensuite la femme des côtes de l'homme (2).

Enfin toute la conception de l'amour de Lamartine n'est-elle pas résumée dans cette phrase du Banquet : « Voilà comment l'amour est si naturel à l'homme ; l'amour nous ramène à notre nature primitive et de deux êtres n'en faisant qu'un, rétablit en quelque sorte la nature humaine dans son ancienne perfection (3). »

La théorie de l'Immortalité de l'âme était destinée à toucher notre poète. Il n'en sera pas moins obligé de laisser échapper tout ce qui est trop purement platonicien.

Le premier argument est celui d'Héraclite :

L'été sort de l'hiver, le jour sort de la nuit...
Et cet heureux trépas des faibles redouté
N'est qu'un enfantement à l'immortalité. (p. 46.)

L'argument de la Réminiscence est naturellement omis. Le troisième argument est tiré de la nature de l'âme. L'âme est simple ; et ce qui est simple ne peut se décomposer. Lamartine laisse de côté cet argument, tout en retenant l'objection célèbre de Simmias. L'unité de l'âme n'est-elle pas semblable à l'harmonie de la lyre qui disparaît avec la lyre elle-même ?

Quand la lyre n'est plus, où donc est l'harmonie ? (p. 20.)

Socrate réfute l'objection de Simmias, à l'aide de la Réminiscence ; Lamartine remplace cette réfutation toute platonicienne par une autre tirée de la causalité. L'âme n'est pas l'harmonie, mais la cause de l'harmonie :

L'âme n'est pas aux sens ce qu'est à cette lyre

(1) *Voyage en Orient*, 6 août 1832, tome VI, p. 102.

(2) Traduction COUSIN, tome VI, p. 434.

(3) *Idem*, p. 276.

L'harmonieux accord que notre main en tire ;
Elle est le doigt divin qui seul la fait frémir. (p. 21.)

Ainsi de la démonstration de Platon, il a détaché et isolé la preuve d'Héraclite, l'objection de Simmias.

Aux preuves de l'immortalité succède dans le Phédon une théorie de la vie future. D'un côté les âmes qui ne sont pas assez purifiées des souillures matérielles, après avoir erré autour des tombeaux, rentrent dans des corps (1). Lamartine ne retient que les apparitions des fantômes, *ψυχῶν φαντάσματα σκιαιδεῖ* :

Ces mânes gémissants, errant dans les ténèbres
Avec l'oiseau de nuit jettent des cris funèbres... (pp. 18-19.)

D'un autre côté les âmes vertueuses vont et restent au ciel :

Mais les âmes des bons ne reviennent jamais. (p. 19.)

A travers le Phédon, Lamartine voit l'Evangile. Et s'il supprime la métempsychose, c'est en faveur de l'Enfer chrétien. Mais déjà l'idée de l'Enfer le froisse :

Ceux-là, si toutefois un Dieu ne les délivre... (p. 18.)

Dans la Chute d'un Ange ce n'est plus par l'Enfer c'est par le Purgatoire qu'il remplace la Métempsychose :

Et le crime expié peut remonter d'en bas.
(VIII^e Vision.)

Après avoir escamoté la métempsychose, Lamartine, toujours préoccupé de concilier Socrate et le Christ, introduit dans son tableau de la vie future le dogme de la résurrection des corps. Il s'écriera bien :

Quoi ! des corps dans le ciel ? La mort avec la vie ? (p. 25.)

Car il n'ignore point les paroles du Phédon, *ἀνευ σωμάτων ζῶσι* (2). Il répond toutefois :

Oui ! des corps transformés que l'âme glorifie ! (p. 25.)

Au terme de son poème il achève de se dégager du Platonisme

(1) Phédon, p. 81 D. Cf. plus haut, pp. 70, 71, la métempsychose pour Lamartine.

(2) Idem, p. 114 C. Le Ciel de Lamartine sera toujours humain et même charnel. Il le sera dans l'Epilogue de Jocelyn. Il l'est déjà dans la Mort de Socrate. L'homme a « un corps immortel », qui « pour d'autres voluptés lui prêtent d'autres sens », p. 25.

pour révéler à Socrate le Christianisme, ou plutôt un rationalisme chrétien. Inspiré par son démon, Socrate prévoit « la profonde Trinité », le « Verbe conçu » et surtout le Dieu de Lamartine,

... saint, unique, universel,
Le seul Dieu que j'adore et *qui n'a point d'autel*. (p. 35.)

Lamartine était heureux de trouver en Platon un philosophe qui ne s'arrêtait pas aux apparences sensibles, qui échelonnait tous les êtres à l'infini, qui proclamait la loi de la Chute et du Retour, la puissance de l'amour, l'immortalité de l'âme. Détaché du Réalisme, de la Réminiscence, de la Dialectique, ce système se distingue mal de la philosophie chrétienne. Cette confusion ne déplaisait pas à Lamartine. Il eût moins aimé Platon, s'il l'avait cru moins chrétien.

Enfin tout méconnu qu'il soit, le Réalisme platonicien eut sans doute quelque influence sur le poète de la Chute d'un Ange ou des Recueils. Gagné à l'impersonnalité allemande ou plutôt irrité par l'égoïsme romantique, il lui plut apparemment de voir dans le Dialogue subordonné au général l'individuel. Mais il ne se douta jamais que Platon déplaçait la vie de l'individuel au général.

Les entretiens de 1862 sont instructifs. Ils nous confirment que Lamartine méconnut toujours le Réalisme de Platon. Comme il ne soupçonne pas que l'universel est le vivant et l'individuel le fantôme, il n'a pas compris le principe de la Cité. Aussi quand il accueille le communisme platonicien, c'est par amour de l'individu ; et quand il le répudie, il ne s'avise pas davantage du rapport de la politique et de la philosophie.

Cette philosophie lui paraît non moins individualiste et chrétienne en 1862 qu'en 1823. Son jugement ne s'est pas modifié. Les Entretiens du Cours sont *le Commentaire* de la Mort de Socrate.

Nous comprenons d'abord pourquoi en 1823 l'ironie disparut du portrait de Socrate. Le sourire énigmatique de l'Hellène intelligent et moqueur lui déplaisait. Le Grec est trop spirituel ; et Lamartine trop sentimental. Aussi en 1862 reproche-t-il à Socrate son ironie : « Les premières qualités d'un sage qui

enseigne des vérités nouvelles à l'humanité, sont la charité d'esprit, l'amour, la pitié, la condescendance, l'indulgence, le respect, la tendresse d'âme envers les hommes ses semblables (1). »

Nous comprenons ensuite pourquoi en 1823 il passait sous silence les Idées. Comme son maître Cousin, il ne croit pas au Réalisme platonicien. Victor Cousin en effet l'a toujours nié avec véhémence ; et finalement envers et contre Aristote : « Aristote, dit-il, accuse gratuitement Platon d'avoir fait des idées des êtres séparés (2). » Sur ce point fondamental il renvoie à son livre du Vrai, du Beau et du Bien (leçon IV, p. 71) (3), à ses Fragments de philosophie ancienne (pp. 121 et 125), à sa Philosophie écossaise (leçon X), et à son Histoire générale (leçon IX) où il distingue Platon de Malebranche (4). Lamartine non seulement n'ignore pas l'opinion de Cousin, mais il la partage. Il lui emprunte sa définition des Idées : « L'intelligence humaine n'est que le reflet de l'intelligence divine ; nos idées ont leur source et leur type suprême en Dieu. Idée et type supérieur de tout ce qui est dans l'ordre moral, comme dans l'ordre matériel (5). » N'ayant pas une existence propre ou réelle, les Idées ne se trouvent qu'au sein d'une *individualité* divine ou humaine : « *L'âme*, dit-il, avant la vie *a conçu en Dieu* certaines idées primordiales (6). » A la Réminiscence est substituée l'Innéité.

Quand Lamartine rêve d'universalité, il ne subit l'influence platonicienne qu'indirectement (7). L'auteur de la Chute d'un Ange et des Recueils a toujours cru que Platon partait de l'individuel comme de la seule réalité.

Nous comprenons enfin pourquoi la Dialectique est bannie de

(1) Cours, tome XIV, entretien LXXXI, p. 162.

(2) Hist. Générale de la Philosophie. Cette phrase ne se trouve pas dans l'édition de 1863.

(3) Idem, Ed. de 1863, p. 122.

(4) Idem, p. 124.

(5) Cours, tome XIV, p. 226. Voici la définition de Cousin : « Comme notre raison n'est qu'un reflet de la raison divine, ainsi nos notions générales ne sont que des reflets des Idées prises en elles-mêmes, celles-ci sont les types de toutes choses, types éternels comme le Dieu qu'ils manifestent. » Hist. de la Ph., au XVIII^e s., p. 239. Cf. même définition. Hist. générale de la Ph., p. 122. Pour Cousin le conceptualisme d'Abélard est le vrai (pp. 200 et 229, Hist. gén. de la Ph.) et il tâche d'y ramener le réalisme de Platon.

(6) Cours, tome XIV, p. 226.

(7) Il subit alors l'influence de l'Allemagne et d'Edgar Quinet.

la Mort de Socrate. La Dialectique lui paraît « puérile comme le catéchisme (1) ». Avec quelque raison il reproche à Platon « le jeu de mots » et la « logomachie ».

Bien qu'il rejette la Dialectique qui seule permet de distinguer l'opinion de la science, il conserve cette distinction essentielle. Les *connaissances scientifiques* sont les vérités révélées ; les unes rationnelles, révélées par la logique ; les autres morales, « prouvées par la conscience, faculté innée de notre âme, donnée par Dieu, qui est à elle-même sa propre démonstration ». Les *connaissances probables* sont « en dehors des vérités innées, des problèmes secondaires qui ne sont pas susceptibles de démonstration absolue (2) ».

Pour Lamartine comme pour Platon « la vraie science est révélation (3) ». Mais la révélation ne paraît au philosophe grec scientifique qu'après avoir été confirmée par la dialectique. Lamartine remplace le contrôle de la dialectique par le critérium de l'évidence. Il substitue Descartes à Platon. Enfin, pour donner à l'évidence individuelle un caractère impersonnel, il invoque, comme Lamennais, le *consentement universel*. Certains principes sont reconnus par tous les philosophes : « Cette philosophie, depuis le retour de l'âme immortelle en Dieu type exemplaire et raison de tout jusqu'à la morale, c'est-à-dire jusqu'aux abnégations, aux sacrifices, aux piétés, aux dévouements à la vérité, aux hommes et à Dieu, qui purifient l'âme et la divinisent, est celle de Platon, celle de Confucius, de Cicéron, des Chrétiens au dogme de la Rédemption près... Il y a parenté évidente entre ces philosophies orientales, grecques, hébraïques, bien qu'il n'y ait pas similitude dans les dogmes... Il reste évident que la Divinité leur a révélé toujours et partout ces idées innées (4). »

Si l'on reconnaît que Lamartine garde les Idées au Réalisme près ; la Révélation à la Réminiscence et à la Dialectique près, on peut dire ensuite qu'il est platonicien.

(1) Cours, tome XIV, p. 159.

(2) Idem, pp. 151 et 152. Pour Lamartine la démonstration absolue c'est la révélation.

(3) ESPINAS : La République, livre VI, p. 35. Platon remplace l'observation par l'inspiration.

(4) Cours, tome XIV, pp. 199, 200.

Des preuves de l'immortalité de l'âme, il n'exposait dans la *Mort de Socrate* que l'argument d'Héraclite. Dans le *Cours*, il le supprime : « Ces choses en effet, le jour et la nuit, la veille et le sommeil, la vie et la mort se succèdent l'une à l'autre, mais ne procèdent pas, ne naissent pas l'une de l'autre (1). » La preuve de la Réminiscence devient celle de l'Innéité (2).

La théorie de la vie future lui paraît d'autant plus conforme à la conception chrétienne du ciel, de l'enfer et du purgatoire qu'il ne se préoccupe pas de la métempsychose (3). En effet, plus encore que dans la *Mort de Socrate*, Lamartine veut concilier la doctrine de Platon avec le christianisme.

Dans la *Mort de Socrate*, le démon empruntait la voix du Christ. Dans le *Cours*, les rapprochements entre Socrate et le Christ sont multipliés. Tous les deux n'ont rien écrit ; ont été persécutés par le peuple et auraient pu dire : mon royaume n'est pas de ce monde. « Le cri des Juifs contre le Christ devant ses juges est le pendant des animadversions de la populace d'Athènes contre Socrate (4). » C'est qu'« au dogme de la Rédemption près », il ne voit plus de différence entre la philosophie de Platon et la philosophie du Christ.

Il y a deux manières de rapprocher les doctrines. Par l'une on se rend un compte exact des divergences, pour déterminer ensuite les points de contact ; par l'autre, on s'élève au-dessus des systèmes à une hauteur telle que les particularités s'évanouissent en une vague et harmonieuse uniformité.

A l'altitude d'où plane Lamartine au-dessus du platonisme, voici ce que finalement il en aperçoit : « Un Dieu suprême, unique, parfait dont l'existence est un mystère et se démontre par soi-même, une hiérarchie d'êtres... L'âme ou l'esprit distinct de la matière, mais mu par la volonté de Dieu... — la matière périssable, l'âme immortelle — la vertu, exercice de l'âme pendant la vie pour conquérir une vie plus parfaite par sa victoire sur les sens — la vérité, la liberté, la justice, la

(1) *Cours*, tome XIV, p. 194.

(2) *Idem*, p. 195.

(3) *Idem*, p. 205.

(4) *Idem*, pp. 154, 167, 168.

charité, la tempérance, la mortification des sens, le dévouement... la foi dans la résurrection, voilà les victoires de l'âme... — La récompense de ces vertus après la mort, le châtiment soit temporaire, soit éternel des vices ou des crimes contraires, voilà ses destinées (1). »

En 1862, Lamartine frappe d'anathème toute la politique de Platon. Mais il prétend que, lorsqu'il écrivait l'Histoire des Girondins (1847), il était « plein de Platon (2) ». En réalité, même en 1847, il n'eut des Lois et de la République qu'une connaissance superficielle et inexacte.

Vers 1862 il quitte l'utopie pour l'histoire. Mais il maintient en tête de la méthode historique l'*à priori*. Les utopistes, dit-il, veulent reconstruire idéalement une société sur le plan radical de leur imagination, en faisant abstraction des *instincts*, des traditions, des habitudes, cette seconde nature, des nécessités, des expériences, des nationalités et des faits historiques (3). Ainsi il faut tenir compte et des faits et des instincts. Bien qu'il abandonne Platon pour Aristote, Fénelon ou Rousseau pour Montesquieu (4), Lamartine n'a guère changé. En 1862 comme en 1847 il concilie l'*à priori* et l'*à posteriori*. Il y a des principes absolus; mais il faut les accommoder aux circonstances (5). Les sociétés varient mais entre certaines limites immuables. En 1847 il songe plutôt à l'absolu, en 1862 plutôt au relatif. La différence est de degré seulement.

Dans le Cours de 1862 il a si peu renoncé à l'*à priorien* politique qu'il critique la constitution de Platon à l'aide des principes. « O que la nature est plus grand philosophe que ces sophistes (6)! » — « Les instincts sont les sources des lois bien faites (7). » Lui aussi s'appuie non sur l'observation mais sur l'inspiration. Seulement l'inspiration est différente.

(1) Cours, tome XIV, p. 221.

(2) Idem, tome XIII, p. 82.

(3) Idem, tome XIV, p. 236. Parmi les utopistes il cite Platon, Thomas Morus, Fénelon, J.-J. Rousseau, l'abbé de Saint-Pierre, Robespierre, Saint-Just, Babeuf, Saint-Simon, Fourier.

(4) Idem, tome XIII, p. 82.

(5) Cf. plus haut, p. 28, le rôle des poètes. Dieu leur révèle les principes que les politiques doivent appliquer.

(6) Cours, tome XIV, p. 262.

(7) Idem, p. 286.

Lamartine ne reprocherait peut-être pas à Platon son utopie (1), si elle n'était communiste. Le communisme en effet, voilà ce que Lamartine ne saurait absoudre en 1862.

Ne sachant pas que la politique est la conséquence nécessaire de la philosophie, car s'il connaît le communisme de l'une, il ignore le réalisme de l'autre, il croit ingénument pouvoir les séparer, attribuer la philosophie à Socrate, la politique à Platon.

Cette distinction lui fournit aussitôt un critérium facile pour rendre à Socrate ce qui est à Socrate. Inutile d'interroger Xénophon (2). Il suffit d'imputer le bien au Maître et le mal au Disciple : « En se sanctifiant avec Socrate, on craint toujours de se corrompre avec Platon (3). »

Non seulement Lamartine n'a jamais rattaché la politique à la philosophie, mais il n'a pu l'approuver que faute de la connaître. Entre leurs deux doctrines, il y eut toujours un antagonisme complet. L'une établit la société sur la ruine de la famille, l'autre sur le respect de la famille. Tandis que Platon oppose l'égoïsme familial à la solidarité fraternelle, Lamartine, sans jamais se démentir, a placé dans la famille le moyen terme entre l'individualisme et le socialisme. La Chute d'un Ange nous montre ce que devient la Cité quand la famille n'existe plus. Si les dieux ont voulu que leurs sujets vivent,

Ne connaissant entre eux ni fils, ni sœur, ni frère,

Pouvant fouler leur mère ou coudoyer leur père,

(XI^e Vision.)

c'est pour avilir la cité et non la purifier.

L'un et l'autre savent que l'amour de la famille et celui de la propriété sont connexes. Voilà pourquoi Platon détruit la propriété avec autant d'ardeur que Lamartine la maintient. Dans ces conditions, que pouvait-il emprunter au Communisme de la République ?

Si la famille lui fournit la solution du problème social, c'est que, même quand il déclarait l'individualisme odieux, et sou-

(1) Il ne faut pas exagérer la part de l'utopie dans la Cité platonicienne. Beaucoup de prescriptions inapplicables dans la Cité moderne étaient presque naturelles dans la Cité antique. Cf. ESPINAS : La République, pp. 49 à 52.

(2) Cf. BOUTROUX : Etudes d'Histoire de la Philosophie.

(3) Cours, tome XIV, p. 303.

riait au Communisme pour sa générosité. Voyage en Orient, même quand il voulait réduire notre personnalité (Recueils), il ne croyait pouvoir trouver le général qu'au sein de l'individuel.

Ecrite à l'époque où il se prétend nourri de Platon, l'Histoire des Girondins est peut-être ce qui nous atteste le plus la divergence de leur esprit. Platon en effet sacrifie le citoyen à la Cité et Lamartine ne cherche dans le Communisme que le bonheur individuel. Sans doute, il songeait au couvent platonicien en écrivant : « La vérité est évidemment la communauté chrétienne et *philosophique* des biens de la terre. (1). » Mais par communauté des biens il entend toujours égalité des biens (2). Car il a vers 1847 la passion plus moderne du nivellement. Or si Platon admet l'égalité matérielle des biens, sa société n'en est pas moins une hiérarchie (3). De plus, Lamartine se préoccupe avant tout du côté individuel du communisme, je veux dire la distribution des richesses entre les particuliers. Son individualisme enfin lui fait déclarer le problème insoluble. Ou bien en effet, le partage sera égal, et pour justifier cette égalité, il faudra contraindre chacun au même travail, alors que devient la *liberté*? ou bien il faudra *récompenser* chacun proportionnellement à son œuvre, alors quel sera le juge? Le double souci de la liberté et de la récompense relève de l'individualisme, car le socialisme dit solidarité et non liberté, intérêt général et non récompense particulière.

La cité platonicienne ne pouvait donc lui agréer que par le caractère *à priori* et absolu de ses Lois, par la fraternité d'une vie conventuelle dont il n'apercevait pas les dessous. Il ignorait que la suppression de la famille était le premier principe du Communisme.

Dès qu'il s'en rendra compte, il répudiera Platon et avec lui Saint-Simon, Fourier, tous les partisans de la solidarité universelle. Qu'on lise la Vigne et la Maison (1857) ou simplement les Entretiens de 1862.

(1) Hist. des Girondins, tome XII, p. 358.

(2) Cf. plus loin. Seconde Partie, Histoire des Girondins.

(3) Il suffit de se rappeler la triple division de la cité (chefs, gardiens, artisans) qui correspond à la triple division de la psychologie (*νόησις, θυμός, ἐπιθυμητικόν*.)

Dans ces Entretiens il repousse avec horreur toute la constitution platonicienne. « La division du peuple en professions arbitraires et infranchissables » est d'abord rejetée. La communauté des biens cesse d'être la vérité. Car *la propriété*, produit du travail, stimule l'activité ; et *l'héritage* est exigé par l'instinct familial : « Quand l'homme a vu naître des fils de ses fils et que sa famille en s'étendant à l'infini lui a montré au delà de lui la multitude indéfinie de sa génération future, son instinct de propriété s'est multiplié dans la même proportion (1). » La communauté des femmes et des enfants supprime du même coup les trois amours dont se perpétue l'espèce humaine, l'amour conjugal, l'amour maternel, l'amour filial. L'impudeur des exercices de gymnastique des femmes nues, le meurtre des enfants mal conformés ou dépassant le chiffre fixé de la population, la proscription des beaux-arts, tour à tour le révoltent ou le déconcertent. Sans se demander si la suprématie des philosophes n'a pas quelque rapport avec la suprématie romantique des poètes, il écarte ce conseil « de vieillards atrophies ». Toute la constitution se résume en cette formule : « Un gouvernement d'eunuques sur un troupeau de brutes esclaves (2). »

Considérée du point de vue de la famille, la Cité de Platon devait nécessairement lui paraître de travers. Incapable de sortir de soi pour entrer dans les idées d'autrui, Lamartine ignore que toute réfutation, n'est valable que placée sur le terrain de l'adversaire.

Peu lui importe d'ailleurs si la philosophie de Platon, qu'il aime tant, est responsable de cette politique, et si la République et les Lois ont au moins la beauté qui sort de l'unité de doctrine.

Bref, étant donnée sa conception toute familiale de la société, il n'a pu admirer la cité de Platon que quand il ne la connaissait pas ; il a dû la rejeter dès qu'elle lui fut mieux connue. Dès lors, l'influence politique de Platon est nulle ou d'illusion.

Pour être réelle, l'influence philosophique reste néanmoins secondaire, n'ayant fait que l'assurer dans ce rationalisme chré-

(1) Cours, tome XIV, p. 275.

(2) Idem, pp. 270, 274.

tien où s'arrêtait, avec Royer-Collard, Cousin, Jouffroy, toute la descendance de Chateaubriand.

II

Lamartine connut Aristote, son œuvre poétique terminée, par la traduction de Barthélemy-Saint-Hilaire. Cette traduction fut commencée seulement en 1832. Lamartine ignore l'existence de Barthélemy-Saint-Hilaire jusqu'en 1848. Il ne dut le consulter sur Aristote qu'en 1864.

Aussi se borne-t-il à l'interroger sur deux points : la politique et l'immortalité de l'âme.

En politique, la critique de Platon le ravit. Aristote réfute les théories communistes de la propriété et de la famille. « L'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour, c'est la propriété et les affections (1). » Sauf l'esclavage et la destruction des enfants difformes, il déclare que tout est à retenir de cette politique, œuvre d'un observateur et non d'un utopiste.

Après avoir félicité Aristote d'être un savant en politique, il le lui reproche en psychologie. Disciple des Ecossais, il ne saurait tolérer qu'on étudie l'âme par le dehors et qu'on fasse de la physiologie (2). Comment Aristote ose-t-il nier les vérités instinctives, mettre en doute l'immortalité, la spiritualité, la substantialité de l'âme (3) ? « Aristote est un esprit juste (mérite immense), mais ce n'est pas un esprit haut (4). »

En politique, la leçon des événements apprend à Lamartine le mérite des théoriciens prudents et renseignés, Aristote ou Montesquieu. En philosophie, il se montre plus dédaigneux du réel. La métaphysique ne relève que de la mort.

(1) Cours, tome XVIII, p. 49.

(2) Idem, pp. 146-153.

(3) Idem, p. 136.

(4) Idem, p. 237.

III

La philosophie latine, qui du reste n'était qu'un reflet de la philosophie grecque, n'a pas laissé de traces distinctes dans l'œuvre de Lamartine.

Au tome XI du Cours de Littérature, il loue sans réserve Cicéron. Aucun écrivain ancien ou moderne ne saurait lui être comparé. Redisons le mot d'Erasme : « Quand je lis cet homme, je sens en moi la divinité dans l'homme (1). »

Son influence, toutefois, nous échappe presque entière. N'étant pas un philosophe original, s'il fut imité par Lamartine, il est difficile dans cette imitation d'imitation de rendre à Cicéron ce qui n'est pas à Cicéron.

De plus, la Correspondance n'atteste pas une lecture sérieuse de ses traités philosophiques. Il n'en est question que pendant ces années d'études où le jeune Alphonse, ayant quitté le collège de Belley avant l'heure, achève seul son éducation et tient quelques camarades, Virieu ou Guichard de Bienassis, au courant de ses travaux. Le 12 mars 1809 il écrit, sans aucun enthousiasme, qu'il lit le de Senectute et le de Amicitia. Il rédige même quelques vers sur l'Amitié. Il paraît surtout choqué de voir Cicéron prétendre que « les amitiés de jeunesse ne valent rien (2) ». Pour Cicéron, l'amitié est l'œuvre du temps et de la vertu, Lamartine partage l'opinion de Montaigne. A « tout le long traité de Cicéron et de Sénèque » il préfère la phrase des Essais « parce que c'était lui, parce que c'était moi (3) ».

Nulle part ailleurs, nous n'avons relevé l'influence cicéronienne.

L'admiration tardive de Lamartine est cependant très expli-

(1) Cours, tome XI. Entretien LXIV, p. 335.

(2) Correspondance, tome I, 10 juin 1809.

(3) Lettre à Virieu, du 28 juillet 1810.

cable (1). Vers 1861, il a cru se reconnaître en l'auteur latin ; et ses entretiens ne sont qu'un parallèle.

Tout d'abord, Cicéron fut « complet ». Son exemple prouve que le même homme peut être né pour la pensée et pour l'action. Or, quand Lamartine se plaint que la société moderne « veuille scinder l'homme en deux », nous savons qu'il songe à lui-même plus qu'à Cicéron (2).

Lamartine était à la fois poète, orateur et philosophe. Tel fut précisément Cicéron. Pour les besoins de la symétrie, les qualités poétiques du Romain seront exagérées : « Malheur à qui n'a pas été poète une fois dans sa vie ! Cicéron le fut de bonne heure, longtemps et toujours (3). » Sinon sans appel, du moins ce jugement demeure sans contrôle : « Ses poèmes perdus aujourd'hui, étaient, dit-on, dignes de son éloquence (4) ». Tout parallèle a ses exigences.

Le rôle politique des deux orateurs est également rapproché ; « nous avons assisté de nos jours dans un pays aussi lettré que Rome, dans de temps aussi révolutionnaires que le temps de Cicéron à des scènes d'éloquence aussi décisives que celles du sénat romain entre des hommes de bien, des hommes de subversion, des ambitieux, des factieux, des Catilina, des Clodius, des Cicérons, des Pompées, des Césars modernes (5) ». Cicéron fut exilé après avoir sauvé la République et Lamartine fut honni après l'avoir fondée.

L'éloquence de Lamartine fait revivre quelques-unes des qualités de Cicéron et premièrement le pathétique. Lui aussi sait provoquer les larmes : « Quant à nous qui avons vu parler devant le peuple, nous l'avons vu cent fois ce peuple pleurer d'émotion honnête et patriotique comme les Romains de Cicéron (6). » La Correspondance ou les Mémoires politiques sont plus explicites : « J'ai fait pleurer tout le Conseil animé contre

(1) LAMARTINE étudie Cicéron en se servant des ouvrages de d'Olivet, Nisard et Leclerc. Cf. Cours, tome XI, p. 206.

(2) Cours, tome XI, p. 162. Cf. p. 86. Cf. plus haut, p. 30.

(3) Idem, Entretien LXII, pp. 93-94.

(4) Idem, p. 137.

(5) Idem, p. 125.

(6) Idem, p. 140.

moi, trois fois de suite, dans un discours et trois répliques (1). » De plus, il admirait dans les Catilinaires ou la Milonienne « ces accents religieux qui sont la divinité de l'éloquence ». Or, quelle serait la poésie ou l'éloquence de Lamartine sans accents religieux ?

Tous les deux, en effet, n'ont-ils pas mis à la base de la Rhétorique la philosophie, et la même philosophie : un éclectisme spiritualiste ? L'un et l'autre glèvent à travers les systèmes tout ce qui peut fortifier la moralité et la dignité humaine. Aussi Lamartine retrouve-t-il dans les traités de Cicéron les principes qui toujours furent les siens.

Les Académiques lui apprennent le mépris de l'Epicurisme, pour lequel « le sort de l'homme et de la brute, c'est tout un (2) » ; un scepticisme partiel (3) qui ne résiste ni à la conscience ni à la vertu ; une philosophie de la Providence et de la raison.

Dans « les quatre livres sur les vrais biens et les vrais maux (4) », il trouvait la *caritas generis humani*, « évangile inné des sages de tous les siècles (5) » — l'immatérialité et l'immortalité de l'âme — la victoire de l'instinct sur le scepticisme : « Cicéron démontre avec une évidence révélatrice quel honnête ou le souverain bien est un instinct de notre nature intellectuelle aussi irréfutable que le bien-être physique est un instinct de nos sens matériels (6). » Il y trouvait enfin d'admirables définitions de l'âme, de ses facultés, de ses vertus, « filles de notre liberté morale (7) ».

Les Tusculanes, le *De natura deorum*, la *Divinatio* lui plaisaient surtout parce qu'y sont rejetées les « fables olympiennes », les superstitions du peuple comme la crainte des enfers, les « erreurs officielles » des pontifes et des augures (8).

(1) Lettre du 22 sept. 1835. Il s'agit du Conseil général de Mâcon.

(2) Cours, tome XI, p. 210.

(3) Comme son maître Cousin, il fait sa part au scepticisme. Nous avons vu qu'il distinguait aussi, avec Platon, la science de l'opinion.

(4) Cours, tome XI, p. 220. En réalité le *de Finibus* a cinq livres.

(5) Idem, p. 223.

(6) Idem, p. 234.

(7) Idem, p. 240.

(8) Idem, pp. 244 à 247 ; 285 à 288.

La République de Cicéron, bien qu'elle soit une construction de l'esprit comme celle de Platon, est entièrement approuvée. C'est qu'elle demande les lois à l'instinct. « De là ces législations aussi divines qu'humaines, qui établissent les rapports des hommes entre eux sur les bases d'une équité sociale qui est la conscience publique du genre humain (1). » Dès lors, la société est régie par la moralité et la justice, non par l'intérêt et l'égoïsme. Dès lors, il n'y a pas deux morales : l'une pour l'homme, l'autre pour le citoyen, parce qu'il n'y a pas deux consciences (2). Lamartine était heureux de trouver dans Cicéron une législation soucieuse de la dignité humaine. Elle lui servait à combattre le socialisme qui, après lui avoir paru généreux, entre 1833 et 1847, lui semblait maintenant empreint de matérialisme et de bestialité. Quoiqu'il fit en sociologie une part toujours plus grande aux faits historiques, il ne cessa jamais de s'appuyer sur des principes *à priori* ; comme l'atteste cette législation de la nature qu'il admire chez Cicéron et qu'il oppose constamment à Platon, à Rousseau, à Fourier et à tous ceux qu'il appelle utopistes depuis qu'il désapprouve leur utopie.

Le Songe de Scipion est le complément naturel de cette philosophie. Du moment que les plus nobles instincts président à l'établissement des sociétés, à la recherche du bonheur, l'homme n'est pas une brute, mais un dieu (3).

Les traités philosophiques de Cicéron satisfaisaient Lamartine. Sa raison en effet n'exigeait pas de système fortement lié, et se contentait des vérités de sens commun ou d'argumentation plus éloquente que rigoureuse. Et comme dégagés du dogme il y retrouvait les principes habituels du spiritualisme, à la suite de Bouddha, de Confucius et de Platon, il inscrivait Cicéron au nombre des précurseurs du Christianisme.

Seulement, il n'a pas attendu de connaître le philosophe latin pour exalter la divinité de l'homme. En 1864, pour rédiger son Cours, forcé d'étudier Cicéron, il s'est reconnu en lui :

(1) Cours, tome XI, p. 234.

(2) Idem, p. 304. Ici Lamartine fait une allusion évidente à la théorie du succès. Cf. plus loin, pp. 195 et 237.

(3) Idem, p. 320.

il n'avait pas plus d'exigence logique ; il avait autant d'exigence morale. C'est donc un peu des louanges intéressées qu'il lui adresse. En l'admirant, il s'admirait aussi, et d'autant plus qu'il avait conscience de ne lui rien devoir.

Dans sa jeunesse, avant de secouer le joug du XVIII^e siècle, Lamartine avait imité Horace et Ovide. Tant il est vrai que sa pensée se modela toujours sur la pensée de son époque, il prit d'abord plaisir aux vers légers et lascifs d'Ovide, et traduisit l'art d'aimer (1) ; à Horace il empruntait des principes de vie facile et épicurienne ; il paraphrasait le *Carpe diem*, comme les autres (2).

D'ailleurs, la forme familière et spirituelle d'Horace ne lui a jamais déplu : il aime la simplicité. Sur ce point, il est le plus classique des Romantiques et il le sait (3). Même quand il ne goûtait plus guère la philosophie des Sermones, il en appréciait l'allure. Le 18 septembre 1838, il adresse à Adolphe Dumas une épître familière avec ces mots : *Musa pedestris*. « Je venais de lire peu de jours avant quelques épîtres d'Horace et de Voltaire... J'ai moi-même un goût naturel très vif pour ce genre pédestre de poésie. J'aurais aimé écrire une épopée domestique dans le style de l'Arioste ou de Don Juan... » Mais il ajoute aussitôt : « J'ai été retenu par le sentiment de respect pour la poésie. J'ai craint de faire une profanation. Les vers sont la forme transcendante et pour ainsi dire divinisée de la pensée (4). » Sa Muse ne saurait longtemps marcher à pied, comme celle d'Horace. Lamartine est simple, mais il est grand.

De toute la philosophie grecque et latine — et encore qu'il n'ait réellement connu le second qu'à la fin de sa vie, — Lamartine retient les deux noms de Platon et de Cicéron. Le rapprochement indique assez ce qu'il cherchait, ce qu'il trou-

(1) Correspondance, tome I, 10 déc. 1808.

(2) Idem, 10 janv. 1808.

(3) Le 1^{er} août 1829 il écrit à Virieu qu'il essaie dans le poème qui sera *Jocelyn* un genre « moins pompeux, moins solennel ». « Ce n'est pas du Romantisme à la Hugo ; c'est quelque chose de plus intime, de plus vrai, de plus dénué d'affectation, de costume et de style. » *Jocelyn* terminé, il écrit à Virieu : « C'est toi et moi peints à seize ans dans le style que tu aimes, sans bruit, sans éclat, sans draperies, style de poésie domestique et évangélique. »

(4) Recueils, tome V. Entretien avec le Lecteur, p. 272.

vait en eux, une doctrine qui, au lieu de rabaisser l'homme jusqu'à l'animal, l'élevait jusqu'à Dieu et consolidait le rationalisme chrétien qui est le fond de sa philosophie.

Lamartine ne s'est jamais complètement déraciné. Aussi n'a-t-il pu prendre dans les philosophies anciennes, latines, grecques ou orientales que les principes acceptés de tous les temps; il a laissé tout ce qui était indigène et païen; de sorte que sa philosophie personnelle — qui est celle de sa génération — s'est précisée à cette lecture, non modifiée. En dépit de l'antiquité, sa philosophie est restée un christianisme sans la foi et partant sans culte, un christianisme toutefois.

IV

LE MOYEN AGE ET LA RENAISSANCE

OSSIAN. — DANTE. — PÉTRARQUE. — L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST.
MONTAIGNE

Bibliographie. — Sur OSSIAN et PÉTRARQUE, consulter ZYROMSKI: Lamartine poète lyrique. — OZANAM. Dante et la Philosophie catholique au XIII^e siècle. 2^e édition. — Les sonnets de Pétrarque traduits en sonnets français par ERNEST CABADÉ. Lemerre, 1902.

Lamartine n'aime pas le Moyen âge et il ignore la Renaissance.

Au Moyen âge la philosophie est dépendante de la Religion, et il la veut libre ; elle est obscurcie par l'allégorie ou le symbole, et il la veut claire ; elle est écrasée par la dialectique, et il la veut intuitive ; la mystique seule peut le toucher.

Sa pensée ne s'est donc pas développée au contact de la scolastique. S'il se préoccupe de l'universel et de l'individuel, c'est en dehors, non seulement de Platon, mais de Guillaume de Champeau, de Roscelin, d'Abélard (1) ou d'Averroès. Il ne remonte ni si loin, ni si haut.

Il a étudié ceux qui sont en deçà du Moyen âge, tel *Ossian* ; et du Moyen âge ce qui chez un *Dante* ou un *Pétrarque* le dépasse ; ou enfin le mysticisme de *l'Imitation de Jésus-Christ*.

I

M. Zyromski a montré l'influence profonde d'Ossian sur le lyrisme de Lamartine. L'influence philosophique est négligeable. Sans doute Ossian put contribuer à le diriger vers ce

(1) La vie d'Héloïse et d'Abélard (tome XXXV) ne contient que quelques phrases dédaigneuses sur la scolastique, p. 6.

néo-platonisme dont traitent les *Nouvelles Confidences*. La rêverie, les apparitions confuses, le vague de ces poésies, le prédisposaient à se révolter contre la philosophie précise et mathématique de Condillac, et à étudier l'idéalisme allemand.

Ossian a « le sens douloureux de la fuite des choses (1) ». Après lui, Lamartine prévoit souvent « les astres éteints », et « les mondes détruits »; mais c'est toujours pour nous montrer au delà l'éternité de Dieu; l'on ne saurait attribuer à Ossian de lui avoir révélé l'absolu derrière la relativité des phénomènes.

Ossian a « le goût des voluptés de la mélancolie (2) ». Mais les principes du pessimisme de Lamartine, ne faut-il pas les demander à Pascal, à Chateaubriand et à Goethe?

Vers 1811, la pensée française échappait à la philosophie étroite des Idéologues; elle trouva chez Ossian des motifs de s'affranchir; elle en trouvait partout. Supprimez Ossian; l'on voit bien ce qui manquerait au lyrisme de Lamartine; on voit moins bien ce qui manquerait à sa philosophie.

II

Si l'épopée des *Visions* n'était conçue « sur un plan à peu près analogue au plan de la *Divine Comédie*, » il serait inutile de parler ici de Dante, tant son influence fut légère.

« Parmi ceux qu'on appelle les gens instruits, beaucoup ne connaissent du poème entier que l'Enfer, et de l'Enfer que l'Inscription de la porte et la mort d'Ugolin (3). » Cette phrase d'Ozanam s'appliquerait aisément à Lamartine. Il suffirait de remplacer l'épisode d'Ugolin par celui de Francesca. De toute la *Divine Comédie*, Lamartine n'a guère retenu que l'histoire de « l'éternel baiser ». Quant à l'inscription de la porte, s'il en parle, c'est pour l'effacer (4).

(1) ZYROMSKI, p. 91. Cf. Jocelyn (2^e Epoque), apostrophe à Ossian.

(2) Idem.

(3) OZANAM, Dante et la philosophie catholique au XIII^e siècle. 2^e éd., p. 5.

(4) Cours, tome IV, p. 117.

L'entretien du Cours relatif à Dante nous révèle l'ignorance de Lamartine (1). Cet entretien n'est qu'une digression perpétuelle. On nous promet d'abord une analyse minutieuse de la Divine Comédie. Mais pour mieux nous faire comprendre le poème, on nous raconte la vie du poète, et pour mieux nous faire connaître le poète, on nous parle de saint Thomas. Puis Lamartine nous expose le plan de sa Divine Comédie, je veux dire les Visions. Ensuite, il cite Ozanam, il se cite lui-même(2). Finalement l'analyse minutieuse est remise à l'entretien suivant. L'entretien suivant sera consacré à Musset.

Les Visions ne peuvent donc avoir avec la Divine Comédie que des rapports superficiels. Le sujet en est à peu près le même. La Divine Comédie est l'épopée de l'âme qui traverse le vice (enfer), passe du vice à la vertu (purgatoire), et purifiée s'élève enfin jusqu'à la vertu (paradis) (3). Tout de même les Visions nous montrent les pérégrinations de l'âme « traversant des régions ténébreuses d'abord, puis les demi-jours, puis les splendeurs, puis les éblouissements des vérités, ces soleils de l'esprit ». Ces étapes rappellent l'enfer, le purgatoire et le paradis symbolique de Dante.

L'analogie s'arrête là. D'abord ce qui dans la Divine Comédie, était expiation et purification devint, à mesure que Lamartine se dégageait du Christianisme, épreuve et progrès (Jocelyn). Ensuite l'ascension de l'âme vers la vertu est différente chez les deux poètes. Pour Dante l'homme exposé à tous les vices est soutenu par la science et la théologie que symbolisent Virgile et Béatrice. Pour Lamartine, il n'y a qu'une seule épreuve, qu'une seule sanctification, qu'une seule béatitude, l'amour. L'amour seul rend Eloïm digne de se réunir en Dieu à la personne aimée. Si l'union d'Eloïm et d'Adha est la fin des Visions, il serait faux de croire que l'union de Dante et de Béatrice soit la fin de la Divine Comédie. Lamartine fut cependant entraîné à l'écrire. « On ne peut douter que ce ne fût pour suivre et pour retrouver l'âme de Béatrice qu'il entreprit plus tard ce triple

(1) Cours, tome III.

(2) Il reproduit un article qu'il publia dans le *Siècle*.

(3) Telle est l'opinion d'Ozanam qui est celle de Lamartine.

voyage à travers les trois mondes surnaturels, enfer, purgatoire, paradis, où, sous le nom de théologie, il ne cherche et ne divinisait au fond que son amante (1). » Il est plus près de la vérité quand il prétend que l'amour immortel d'Eloïm pour Adha, « qui était le fil conducteur de son poème, manque à la Divine Comédie (2) ».

C'est que la théorie de l'amour est différente chez Dante et chez Lamartine. Disciple de Pétrarque et de Rousseau, Lamartine place en l'amour la force vivifiante, régénératrice et vraiment divine de l'humanité. Pour Dante, si l'amour est la source de toute vertu, il l'est également de tout vice (3). Aussi, loin d'abandonner l'homme aux seules forces de l'amour, il préfère le confier à la science et à la théologie.

« Le poème de la théologie est mort, celui de l'amour est immortel 4 », écrit Lamartine, après avoir analysé l'épisode de Francesca. Or s'il n'emprunte pas à Dante sa théorie de l'amour, à plus forte raison lui laissera-t-il sa théologie. Sous le nom de théologie, Lamartine repousse tout ce que Dante peut avoir conservé du moyen âge. Du moyen âge il a la rudesse, la foi, la philosophie. Impitoyable, il damne ses ennemis. Catholique, il admet l'Enfer et le Purgatoire au même titre que le Paradis; et sa philosophie est fille de la scolastique. Aussi son âme est-elle trop ardente, sa foi trop vigoureuse, sa doctrine trop théologique, pour ne pas meurtrir le christianisme indulgent, défaillant et rationnel de Lamartine.

Il est d'autant moins enclin à approfondir la pensée de Dante, que cette pensée est obscure. Obscures, les allusions contemporaines; obscures, les allégories et les symboles. Une initiation préalable est nécessaire à l'intelligence de la Divine Comédie. Lamartine préfère rester un profane et condamner l'auteur : « c'est un grand homme et un mauvais poète (5) ».

(1) Cours, tome III, p. 342.

(2) Idem, p. 367.

(3) « L'amour forme en vous la semence de toute vertu et de toute œuvre punissable. » (Purgatoire, XVII, fin.) Certes dans le plan des Visions l'amour cause à la fois la chute et la rédemption d'Eloïm. Mais dans l'œuvre réalisée (Jocelyn, Chute d'un Ange) et malgré le titre d'un des épisodes l'amour n'est plus qu'une épreuve sanctifiante. Cf. . Seconde Partie, Jocelyn, la Chute d'un Ange.

(4) Cours, tome III, p. 375.

(5) Idem.

III

Platon, Pétrarque, Rousseau, trois noms qui résument la théorie de l'amour de Lamartine. La part du Pétrarquisme — car de Pétrarque, Lamartine ne connaît que le Pétrarquisme (1) — n'est pas négligeable. Il l'aide à faire entrer l'amour dans sa philosophie.

Lamartine unit si étroitement Pétrarque et Rousseau qu'il est délicat de les séparer par l'analyse. Le 11 mars 1810, parlant de la Nouvelle Héloïse, il écrit : « Je suis étonné que le feu n'y prenne pas. C'est Pétrarque qui me fournit cette pointe (2). » Depuis, il ne saurait penser à l'un sans songer à l'autre. Tous les deux semblent lui avoir dicté Raphaël (1849).

La vertu de l'amour, ce dogme romantique, il l'emprunte et à Rousseau et à Pétrarque (3). Mais pour Rousseau l'amour est la suprême vertu, parce qu'il est le sentiment le plus naturel, et pour Pétrarque, parce qu'il est le plus divin. Chez Lamartine il est à la fois naturel et divin.

La divinité de l'amour lui fut indiquée par Pétrarque. En France, Pétrarque fut deux fois à l'honneur, avec la Renaissance et avec le Romantisme, mais non pas pour les mêmes raisons. Le Pétrarquisme, défini par Du Bellay, consiste en ceci : mourir d'amour, chercher dans toute la nature des métaphores amoureuses et finalement s'élever jusqu'à l'amour platonique. La Renaissance prit le commencement et le Romantisme la fin du Pétrarquisme. Ronsard, du Bellay, Desportes restent gaulois. Lamartine au contraire renonce aux mièvreries des sonnets et sans se permettre les gaillardises de Ronsard, chante la divinité de l'amour.

(1) Cf. lettre du 30 sept. 1810 à Virieu : « Je ne sais pas grand'chose de lui que sa Laure et ses sonnets. »

(2) Lettre à Virieu.

(3) Cf. Ernest CABADÉ, Sonnet, XXI, p. 231. Io gloria in lei ed ella in me virtute.

Disciple de Pétrarque, il mêle intimement l'amour et la religion (1).

Il semble qu'un contact avec ce que j'adore
 A cet être divin, moi mortel, m'incorpore,

(Jocelyn, IV^e époque, p. 242.)

s'écrie Jocelyn, pour qui la couche de Laurence serait « le Ciel... (2) ». La femme aimée est en effet une divinité devant laquelle les sens s'apaisent (3), et que l'âme seule adore. Reflet de la Beauté universelle, elle nous révèle Dieu. De là, l'hymne à la Beauté de Jocelyn :

Qui sait si tu n'es pas en effet quelque image
 De Dieu même ?

(Troisième époque, p. 177.)

Lamartine reconnaît à Pétrarque « le don de confondre sa passion profane avec la passion sainte pour l'éternelle Beauté (4) ». Comme Platon, il passe de la Vénus terrestre à la Vénus céleste.

Par là le Pétrarquisme atteint la métaphysique. Si l'amant aime dans la femme la Beauté dont elle porte la trace, et épand son sentiment dans le sentiment de l'universelle harmonie, l'amour est-il autre chose que l'attraction des âmes vers Dieu ? Lamartine trouvait ainsi chez Pétrarque, mais appliquée, poétique et vivante, la théorie platonicienne.

On comprend dès lors l'importance du Pétrarquisme dans son œuvre. Poète, il était le chantre de l'amour. Penseur, toutes les doctrines de l'amour l'attiraient, celle du Christ, celle de Platon. Par Pétrarque, il réunissait sa poésie à sa philosophie ; son lyrisme était absorbé par une métaphysique.

(1) Cf. ZYROMSKI, p. 119.

(2) Entre le Ciel et moi je n'aurais qu'un seul pas ! Ep. IV, p. 239. Cf. PÉTRARQUE, Sonnet CLXXXV, p. 185. « Tu Paradiso. » Cf. dans Jocelyn encore : « En trahissant ta foi, j'ai trahi plus qu'un Dieu. » Ep. V, p. 276.

(3) « Les vils désirs de la pensée sensuelle, s'écrie Raphaël, s'étaient anéantis puisqu'elle l'avait voulu, dans la pleine possession de l'âme seule. » RAPHAËL, tome XXXII, p. 251. Cf. PÉTRARQUE, Sonnet XXI, p. 231.

(4) Cf. ZYROMSKI, p. 134. Cf. PÉTRARQUE, Sonnet X, p. 10. L'amour « al sommo Ben t'envia ».

IV

« Ma mère me nourrissait dans mon enfance de l'Imitation de Jésus-Christ (1) », dit Lamartine au tome XXI du Cours de Littérature. Depuis il n'a cessé de la feuilleter. Car il en goûtait le mysticisme.

L'auteur de l'Imitation renonce aux déductions compliquées de la scolastique, et se borne à consulter sa conscience : « Il y a deux philosophies, l'une qui disserte et ne conclut pas, l'autre qui conclut sans dissenter, l'une qui dit oui et non, l'autre qui dit : « je n'en sais rien, mais je consulte mon cœur ignorant et j'affirme sur la parole muette de ma conscience (2). » Cette dernière méthode est celle de l'Imitation, et à peu de chose près, celle de Lamartine. En effet, qu'il l'appelle cœur ou raison, il n'écoula jamais que l'instinct; et l'instinct ne disserte pas.

L'Imitation enseigne le dédain de la science : « Nous ne voyons rien qu'à travers une certaine obscurité (3). »

Je n'en sais pas plus que l'enfant (4)...

De sa propre splendeur Dieu se voile à la terre (5),

dit Lamartine. Et alors même qu'il se fie le plus à la raison, il la déclare bornée et « vacillante ».

La philosophie de l'Imitation est celle de la douleur et en même temps celle de la résignation et de la confiance. Telle fut le plus souvent la philosophie de Lamartine et l'on pourrait multiplier les rapprochements. La vie est une épreuve; « si vous cherchez du repos en cette vie, comment arriverez-vous un jour au repos éternel? (6) » Vivez dans l'attente de la mort

(1) Cours, tome XXI. Entretien CXXII, p. 114. Lamartine y rappelle que dans Jocelyn il a parlé deux fois de l'Imitation.

(2) Cours, tome XXI, p. 173.

(3) Idem, p. 140.

(4) Harmonies. Pourquoi mon âme est-elle triste? Tome III, p. 112.

(5) Idem. Hymne au Christ, tome III, p. 50.

(6) Cours, tome XXI, p. 123. Toutes ces citations sont faites par Lamartine lui-même, et presque de souvenir.

et n'oubliez pas que « *Dieu seul peut satisfaire l'homme* (1) ». Le poète des *Harmonies* dit à son tour :

Heureux le cœur épris de cette grande image,
Toujours vide et trompé si Dieu ne le remplit (2).

Ne doutons pas de la Bonté de Dieu. « La preuve la plus évidente que vous m'avez donnée de votre amour, c'est de m'avoir créé lorsque je n'existais pas (3). » C'est l'argument même de Claude des Huttes, le Tailleur de Pierres : « Quoi ! n'est-ce donc rien que cela, Monsieur, avoir occupé la pensée de Dieu, et l'avoir occupée assez pour qu'il daignât nous créer, cela me fond d'amour pour le bon Dieu (4). » Puisque Dieu est bon, nous devons nous abandonner à lui : « Vous savez ce qui est le mieux (5). » Il faut « rendre grâce à Dieu également de tout », N'est-ce pas là l'origine des vers de Lamartine :

Gloire à toi ! gloire à toi ! Frappe, anéantis-moi,
Tu n'entendras qu'un cri : Gloire à jamais à toi (6) !

Evidemment le Christianisme de Lamartine n'est plus celui de l'Imitation. Incapable d'accepter l'ascétisme du moyen âge il condamne « les théories monacales du suicide de l'homme ». C'est que l'antagonisme de l'état de nature et de l'état de grâce est trop théologique à des yeux dessillés par Jean-Jacques Rousseau. L'Imitation dit : « La nature est artificieuse, elle en attire plusieurs, les engage dans ses filets et les séduit... La nature meurt à regret... La nature travaille pour son propre intérêt (7). » Quant à Lamartine il a confiance en la nature, comme il a confiance en Dieu.

Il ne fait donc point exception pour l'Imitation de Jésus-Christ. Tout ce qu'elle contient de trop spécial est dépouillé. Néanmoins plus qu'au nirvana des Indiens, et au fatalisme des Musulmans, sa poésie doit-elle au mysticisme sage et psychologique de l'Imitation son onction et sa piété.

(1) Cours, tome XXI, p. 120.

(2) *Harmonies*. L'Idée de Dieu.

(3) Cours, tome XXI, p. 118.

(4) Le Tailleur de Pierres de Saint-Point, tome XXXII, pp. 428-429.

(5) Cours, tome XXI, p. 119.

(6) *Méditations*. L'Homme.

(7) Cours, tome XXI, pp. 117 et 126-127.

V

L'amour à la fois profane et religieux de Pétrarque, le pur amour de l'Imitation, voilà ce que Lamartine sait du moyen âge.

De la Renaissance il ne connaît que Montaigne et bien peu. N'étant pas un érudit, pour lire nos auteurs français, il attend qu'ils écrivent en sa langue. Les archaïsmes le déroutent.

Vers 1808, par amitié pour Virieu, dont Montaigne était alors « le père spirituel (1) », il consent à lire les Essais; des Essais il ne retiendra que les pages sur l'amitié. Le 10 juin 1809, il écrit à Virieu: « J'en lus (l'an passé) quelques chapitres avec grand plaisir, j'en passai d'autres par paresse, par ennui de ce style semi-gaulois. Bref je ne le connais guère plus qu'auparavant (2). » C'était une lecture de complaisance. Il la continuera par intervalle pour comparer Virieu (3) à Montaigne. Mais qu'il devienne amoureux, Montaigne est à jamais abandonné: « Tout ce que j'admire en lui c'est son amitié pour la Boétie; il faut être froid pour se plaire à Montaigne. Je l'ai aimé (4) tant que je n'ai rien eu dans le cœur. »

Les Confidences nous apprennent les raisons de cette antipathie. Le scepticisme de Montaigne lui déplait. « L'homme est né pour croire ou pour mourir (5). » Du scepticisme il n'admet que les angoisses qui s'achèvent en adoration. Son cynisme lui répugne: « Un mot obscène faisait sur mon esprit la même impression qu'une odeur infecte sur mon odorat (6). » Enfin de Montaigne comme de Socrate la raillerie lui est insupportable: « Ce monde n'est pas un enfantillage. L'œuvre de

(1) Cf. les lettres des 12 et 14 déc. 1808. Cf. les Confidences. Plus tard Virieu de sceptique devint croyant.

(2) Auparavant, c'est au collège de Bellay.

(3) Lettre du 26 juill. 1810, à Virieu.

(4) Nous avons vu, combien peu. Lettre du 21 mai 1811.

(5) Les Confidences, livre XI, chap. xvi.

(6) Idem.

Dieu vaut bien qu'on la prenne au sérieux, et la nature humaine est assez noble et assez malheureuse pour que, si on ne la prend en respect, on la prenne au moins en pitié (1). » Afin de relever l'homme humilié par Montaigne, Pascal ouvrirait le Manuel d'Épictète, Lamartine se borne à fermer un livre si contraire à la divinité de ses aspirations.

Cependant la théorie de Montaigne sur l'amitié dut l'aider à préciser la théorie de Jocelyn. L'union caractérise l'amitié : « les âmes se mêlent et se confondent l'une et l'autre... »

L'âme de plus en plus aspire à se confondre...

L'amitié est invincible, incompréhensible, pressentie. Il y a « je ne sais quelle force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union... Nous nous cherchions avant que de nous être vus ».

On est plein d'un attrait qu'on n'a pas senti naître.

Avant de se parler on croit se reconnaître.

Ces pressentiments de l'amitié ne sont-ils pas preuve de sa prédestination ? Montaigne n'est pas loin de croire « à quelque ordonnance du Ciel ». Cette boutade devient, avec l'aide de Platon, la théorie des âmes sœurs. L'un et l'autre s'accordent à reconnaître la rapidité de la liaison. Elle ne se règle pas « au patron des amitiés molles et régulières auxquelles il faut tant de précautions de longue et préalable conversation ». — « Le feu du Ciel est moins rapide (2) », écrit Lamartine pour traduire l'expression vulgaire du coup de foudre. Car il songe à l'amour plus qu'à l'amitié.

En effet, à la suite de Platon, d'Aristote, de Cicéron, Lamartine expose dans Jocelyn une théorie commune de l'amour et de l'amitié. Si l'on se rappelle que Jocelyn, abusé sur le sexe de Laurence, rapproche les deux sentiments parce qu'il éprouve l'un sous le nom de l'autre, il faut bien reconnaître que Montaigne traite uniquement de l'amitié, et Lamartine plutôt de l'amour.

Encore que nous lisions dans les Essais, « c'est un assez

(1) Les Confidences, livre XI, chap. xvi.

(2) Les Essais, I, xxvii ; Jocelyn, III^e Époque, pp. 164-165.

grand miracle de se doubler, et n'en connaissent pas la hauteur ceux qui parlent de se tripler » ; il serait téméraire d'entendre par là que « l'homme a été créé double (1) ».

Bref, dans l'œuvre de Lamartine fort peu de chose revient à Montaigne.

(1) Cf. plus haut, p. 86.

V

INFLUENCE DU XVII^e SIÈCLE DESCARTES. — PASCAL. — FÉNELON

Bibliographie. — FÉNELON, 22 vol. Edition Lebel, 1824. — FAGUET : Le
xvii^e siècle.

Ce qui empêchait Lamartine d'aimer le moyen âge ne lui permet d'aimer le xvii^e siècle qu'à moitié. En son ensemble le xvii^e siècle est chrétien et même janséniste. Crainte et contrainte furent dédaignées d'un poète, fils du xviii^e siècle. L'époque de Pascal fut aussi l'époque de Descartes ; et Descartes domine la philosophie moderne. Sous ce rapport Lamartine hérita du xvii^e siècle. A ses yeux toutefois le xvii^e siècle, ce n'est pas Descartes, c'est Pascal et Fénelon. Il aime Fénelon et repousse Pascal.

Tout en ignorant Descartes, il fut cartésien. Descartes remplace l'autorité par l'évidence. Maintes fois notre poète essaya de revenir à l'autorité avec les Théocrates (1) ; il ne put jamais renoncer à l'individualisme. Mais c'est Rousseau, c'est le xviii^e siècle tout entier qui le gagna au principe cartésien. Bien plus, lorsque dans le Cours de Littérature, partant de l'individu pour s'élever à Dieu, il s'écrie « je sens que je suis, donc il est (2) », ce n'est pas dans le Discours sur la Méthode, c'est dans l'Essai sur l'Indifférence qu'il puise sa science. Tristesse

(1) Cf. plus loin, l'influence théocratique, pp. 188 et suivantes.

(2) Cours, tome XIX, p. 395.

des réfutations ! Sans Lamennais, Lamartine eût moins encore connu Descartes (1). Avec le critérium de l'Evidence il emprunte au Cartésianisme la distinction de la matière et de l'esprit. D'ailleurs il renonce bientôt à l'automatisme des bêtes qu'il réfute dans Jocelyn ; et il superpose pour tous les êtres, comme pour l'homme, les deux ordres. Pour distinguer l'âme et le corps et même pour combattre l'automatisme, il était inutile d'avoir lu Descartes dans le texte. Néanmoins, puisque malgré les panthéistes il maintient irréductibles la matière et l'esprit ; et surtout malgré les Théocrates conserve l'évidence, il était nécessaire de relier Lamartine à Descartes.

Lamartine n'a vraiment lu que Pascal et Fénelon. Il s'est vite détaché de Pascal ; il s'attachait au contraire à Fénelon, cet ancêtre du XVIII^e siècle.

Le 30 mai 1819 il écrivait au duc de Rohan « les Méditations de Pascal me feraient mal au cœur à présent ». C'est vers 1817, quand il composait l'Immortalité (nov. 1817) (2), qu'il dut lire les Pensées le plus assidûment. S'il rejetait l'auteur dès 1819, il ne renonçait point encore à la doctrine. *L'Homme* qui est de septembre 1819 (3) oppose Pascal à Byron. Les Harmonies et Jocelyn çà et là conservent la marque de Pascal. Elle n'en va pas moins s'effaçant.

A défaut de son Jansénisme, la rudesse de son style eût blessé Lamartine. A ses yeux Pascal est « trop sec et trop railleur (4) ». Il n'a pas l'onction.

Si l'opposition du cœur et de la raison charma d'abord le poète de *l'Immortalité* (5), elle lui déplut assez vite, comme toute opposition. Il ne se complait qu'en l'harmonie. Dès les Méditations, on peut prévoir qu'il confondra bientôt, loin de les heurter, le cœur et la raison sous le nom d'instinct. Parfois encore dans les Harmonies il humilie avec Pascal la raison superbe (*Hymne au Christ*, 1829. *Novissima Verba*, 3 nov. 1829). Au cours du Voyage en Orient (1832), la raison devient définiti-

(1) Cf. plus loin, Lamennais, pp. 201 et suivantes.

(2) Sur la chronologie des Méditations, Cf. REYSSIE : La Jeunesse de Lamartine.

(3) Cf. la lettre du 16 sep. 1819.

(4) Cours, tome XXIII, p. 642.

(5) Oui la raison se tait ; mais l'instinct vous répond.

vement un instinct, au même titre que le cœur, et de l'instinct elle partage la sûreté, la divinité (1). Il ne conserve de la méthode de Pascal — il le conservera toujours — que le dédain des arguments métaphysiques : « Quel est l'homme qui dira : je suis chrétien (2) parce que j'ai là telle réponse péremptoire dans tel livre, ou telle objection dans tel autre ? » La raison raisonnante ne fut jamais son fait.

Il n'aurait même jamais opposé le cœur à la raison, si sa raison eût été catholique. En réalité, toutes les fois qu'il humilie la raison, c'est pour garder à ce prix la religion de son enfance. Aussi, quand la raison malgré son indépendance deviendra pour lui un instinct, la Religion sera désormais vaincue et Pascal écarté (1832).

Dès lors, il réhabilitera non seulement la raison, mais la « puissance trompeuse » par excellence, l'imagination : « La raison conclut la divinité ; à elle seule, l'imagination la voit, l'entend, lui parle... C'est l'imagination qui spiritualise le genre humain : c'est le spiritualisme qui l'élève à la découverte de Dieu, c'est la découverte de Dieu qui moralise et qui divinise l'homme. » Aussi, ajoute-t-il que l'imagination « est la seconde des facultés de l'intelligence, puisque la raison est la première (3) ». Sans doute, la seconde des facultés est une puissance, mais n'est-elle pas maîtresse d'erreur ? Pour légitimer ses opérations, Lamartine les déclare instinctives : « Elle procède par des assimilations instinctives de choses et d'images qui lui donnent des résultats plus sûrs et plus évidents que la science et la logique (4). »

Ainsi Lamartine réhabilite l'imagination, comme il a réhabilité la raison, en la ramenant à l'instinct. Quoi qu'il fasse, sa philosophie est intuitive. Il ne la croit pas moins rationnelle, et en 1836, il dira de Pascal avec mépris : « Il ne raisonne même plus (5). »

Au contraire, la psychologie de Pascal, c'est-à-dire la théorie

(1) « L'instinct c'est la raison suprême, mais la raison innée, la raison non raisonnée... » *Voy. en Orient*, tome VI, p. 63.

(2) *Voy. en Orient*, tome VI, p. 326.

(3) *Histoire de la Turquie*, 1854, tome XXIII, p. 48.

(4) *Voy. en Orient*, tome VI, p. 407.

(5) *Cours*, tome II, p. 125.

de la disproportion, resta toujours celle de Lamartine. Elle lui permet d'affirmer contre le Transformisme la divinité de l'homme. Sans doute de la bassesse il préfère étaler la souffrance plutôt que le vice, la fragilité plutôt que la bestialité ; du moins il accepte et notre bassesse et notre grandeur, qui sont les deux termes de la disproportion.

Dans *l'Homme* il nous montre la misère de Grand Seigneur.

Esclave, il sent un cœur né pour la liberté,
Malheureux il aspire à la félicité.
Il veut sonder le monde et son œil est débile.
Il veut aimer toujours ; ce qu'il aime est fragile.

(Méditations.)

C'est que l'homme, « un atome pensant », est dans la nature un milieu entre rien et tout.

L'homme est le point fatal où les deux infinis
Par la toute puissance ont été réunis.

Dans les Harmonies nous trouvons encore les deux infinis et le roseau pensant.

Atome, il se mesure à l'infini des cieux...
Je méprisais l'insecte et je me trouvais grand...
L'insensible néant ne sent pas qu'il n'est rien.

(L'Infini dans les Cieux (1).)

Dans Jocelyn il montrera surtout l'infiniment grand et l'infiniment petit. Le rayon des étoiles

... vient à nous sur des milliers d'années.
De mondes, que peut seul percer l'esprit de Dieu,
Elles sont les soleils, les centres, le milieu.
L'Océan de l'éther les absorbe en ses ondes
Comme des grains de sable (2)...

L'infiniment petit est un prodige aussi étonnant :

Il en faudrait un monde à faire un grain de sable
Le regard infini pourrait seul les compter (3)...

(1) Harmonies, Cf. l'Humanité : L'instinct de sa faiblesse est sa toute puissance.

(2) Jocelyn, IX^e époque, p. 401 (tome IV).

(3) Cf. PASCAL : « L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le

Chaque globule d'air est un monde habité.
 Chaque monde y régit d'autres mondes peut-être,
 Pour qui l'éclair qui passe est une éternité !
 Dans leur lueur de temps, dans leur goutte d'espace,
 Ils ont leurs jours, leurs nuits, leurs destins et leur place...

(IV^e Epoque, pp. 203-04.)

Ainsi, de 1817 à 1832 par intervalles et dans ses crises de religiosité, Lamartine s'appuie sur Pascal pour conserver sa foi, en faisant violence à sa raison. Quant à la disproportion de l'homme, du jour où il la connut et alors même qu'il eut cessé de lire les *Pensées*, elle restait acquise à sa philosophie.

De bonne heure, longtemps, et sur certains points, toujours Lamartine fut sous le charme de Fénelon. Tout enfant, il en entendait parler chez M. de Vaudran où le conduisait l'abbé Dumont (1). Au collège, tandis que Virieu choisissait Montaigne, le jeune Alphonse allait à Fénelon (2). De Fénelon dérivèrent la plupart de ses idées politiques et sociales. Son œuvre le révèle (3). La Correspondance et le Cours de littérature l'avouent (4). Pourtant en 1853, il reconnaît que Fénelon est chimérique (5). Dans le Cours il le range volontiers parmi les utopistes, à côté de Platon (6). Quels furent les motifs et la nature de ce revirement, nous essaierons, tout en délimitant l'influence de Fénelon, de les indiquer.

Lamartine connaît de Fénelon les *Maximes des Saints* (7), le

peut faire. » Lamartine nomme même un peu plus loin le ciron, quand il nous montre Dieu « descendre aussi puissant des soleils au ciron ».

(1) Cours, tome I, p. 44. Lamartine entendit ainsi parler non seulement de Fénelon, mais de Montesquieu, Rousseau, Platon, Aristote.

(2) Lettre du 18 oct. 1838.

(3) Cf. Jocelyn (*Les laboureurs*), La Chute d'un Ange (VIII^e Vision), Histoire des Girondins.

(4) Cf. lettres à Martin Doisy, 5 oct. 1842, à Martin, 1844. Corr., tome VI, p. 117. Cf. Cours, tome XIII, p. 82.

(5) Vies de quelques hommes illustres. Le tome XXXVI comprend la vie de Fénelon publiée à part en 1853.

(6) Cf. tome XIV, p. 237 ; XXIII, p. 642 et aussi I, p. 44, XIII, p. 82. Les entretiens du tome XXVIII consacrés à Fénelon ne sont que le résumé de la vie de Fénelon publiée en 1853.

(7) Dans la vie de Bossuet et dans celle de Fénelon (Ed compl., tome XXXVI) Lamartine parle longuement du quiétisme.

Télémaque, et aussi le Plan de gouvernement adressé au duc de Chevreuse.

Le Quétisme des Maximes des Saints s'adaptait au caractère de Lamartine. Cette doctrine n'est-elle pas faite d'adoration, de raison et de quiétude? « Les Maximes des Saints, déclare-t-il, étaient la justification de l'amour désintéressé de Dieu, doctrine transcendante des mystiques *de tous les âges* (1). » Or il n'accorde le bénéfice du consentement unanime qu'aux opinions qui lui agréent. Le pur amour tend à supprimer tous les intermédiaires entre Dieu et nous, l'Eglise et même le Christ. La tendance était de nature à effrayer Bossuet plus que Lamartine. Sans culte, cet amour ne va pas sans raison. « Pensons et prions (2) », deux mots qui résument à ses yeux la philosophie de Fénelon. Il constatait trop en lui-même ce double penchant contemplatif et rationnel pour le méconnaître en autrui. D'ailleurs, l'un et l'autre se contentent de « ce que la simple raison fait dire au premier coup d'œil, sans avoir besoin de raisonner (3) » Le pur amour enfin est détaché de toute crainte. L'homme s'abandonne à Dieu; mais l'homme est bon, Dieu est bon, et le désintéressement est sans péril. Lamartine, lui aussi ne demande qu'à oublier le dogme de la déchéance. C'est pourquoi, quelle que fut la liberté de sa pensée, il s'accommoda toujours des Maximes des Saints.

Il ne s'accommoda passsi longtemps du Télémaque. En politique il est moins complaisant qu'en religion. La Vie de 1853 nous apprend qu'il trouvait dans le Télémaque *tous les droits politiques et sociaux de l'Homme*. « On peut dire sans fiction et sans exagération que tout le bien et tout le mal, tout le vrai et tout le faux, tout le réel et tout le chimérique de la grande révolution européenne d'idées et d'institutions... a coulé de ce livre (4). » En 1844 n'écrivait-il pas « il faut revenir à 89 et procéder de Fénelon et de Mirabeau »? Fénelon est à ses yeux « le Solon Moderne », l'ancêtre de *la Révolution politique* qui

(1) Vie de quelques hommes illustres, tome XXXVI, p. 301.

(2) Lettre à Virieu, 18 oct, 1838.

(3) Citation faite par Lamartine lui-même, tome XXXVI, p. 309.

(4) Ed. complète, tome XXXVI, p. 277.

se fit en 89 et en 48, de *la Révolution sociale* qui se fait (1).

En une longue phrase, il réunit tous les principes contenus dans le *Télémaque* et même ailleurs : « Les peuples régis par leur propre sagesse, les républiques praticiennes et plébiennes, les royautes tempérées par le pouvoir sacerdotal ou par le pouvoir populaire, le gouvernement représentatif, *les états généraux de la nation rassemblés périodiquement tous les trois ans, les administrations et les assemblées provinciales* (2) ; l'élection et la déposition des princes (3) ; la souveraineté du peuple en action ; la suppression de l'hérédité du trône et des magistratures ; la liberté de conscience, la paix perpétuelle entre les peuples, la fraternité et l'égalité entre les citoyens ; la suppression de la richesse de quelques-uns au profit prétendu de l'aisance de tous, l'arbitraire de l'Etat dans la fortune des sujets, *la répartition des terres et des professions par le gouvernement* (4) ; l'éducation publique égale et forcée pour tous les enfants de la patrie ; *la communauté des biens* (5) ; la condamnation du luxe, les lois somptuaires... les métiers élémentaires tels que l'agriculture ou le soin des troupeaux favorisés violemment par l'interdiction du luxe et des arts (6)... »

La première partie de la phrase, relative aux droits politiques, se résume dans les mots de « souveraineté du peuple en action ». Or malgré l'assemblée des Crétois et la déposition d'Idoménée, ce qui ressort du *Télémaque*, comme du reste de l'œuvre de Fénelon, c'est moins l'idée de « peuples régis par leur propre sagesse », que celle d'une « monarchie modérée par l'aristocratie (7) ». De Rousseau beaucoup plus que de Fénelon provient ce que Lamartine appelle « l'ancantissement du pouvoir (8) ». Il n'eût peut-être pas si aisément dégagé du

(1) Lamartine fut surtout préoccupé de la révolution sociale. A la Chambre il fonda le « Parti Social ».

(2) Ouvertement Lamartine dépasse ici les limites du *Télémaque*.

(3) Cf. livre V. La Crète. Déposition d'Idoménée, élection de son successeur.

(4) Cf. Salente.

(5) Cf. la Bétique.

(6) Tome XXXVI, p. 278.

(7) Cf. FÉNELON : Œuvres complètes. Ed. Lebel, 1824, tome XXII. Essai philosophique sur le gouvernement civil, p. 437.

(8) En tant que distinct de la masse des citoyens, tome XXXVI, p. 280.

Télémaque le dogme de la souveraineté, s'il ne lui eût été rendu familier par le Contrat Social. Néanmoins au droit absolu du Roi, Fénelon oppose déjà les droits de l'Homme.

Bien que Lamartine, empruntant à Fénelon avec la haine de la guerre, l'illusion de la sagesse populaire, parle volontiers vers 1848 de paix générale, du bon sens et de la sensibilité des masses, même quand il proclamait avec le plus de netteté le principe de la souveraineté nationale, il affirmait cependant la nécessité des gouvernements forts. Comme il a toujours soigneusement distingué la théorie de la pratique, après avoir rêvé dans la Chute d'un Ange d'un progrès presque idyllique, il se contente néanmoins de réformes prudentes, partielles et insensibles.

La seconde partie de la phrase est relative aux droits sociaux. La sociologie du Télémaque eut sur Lamartine une influence capitale. Sans doute, même théoriquement, il est fort loin d'avoir tout retenu des lois de la Bétique et de Salente. Mais s'il écarte presque complètement la Bétique et la communauté des biens, s'il néglige de Salente les castes et la plupart des réglementations, Salente n'en reste pas moins pour lui la cité idéale.

Lamartine a toujours cherché entre le socialisme et l'individualisme une conciliation dans *la famille*. Or cette conciliation lui fut fournie par le Télémaque. La famille en effet sert de base à la constitution de Salente. La propriété même y est familiale. Pas d'accaparement : la propriété ne s'agrandit que si la famille s'agrandit ; pas d'émiettement non plus : la propriété s'accroît avec le nombre des enfants (1). Tout au contraire de la Cité de Platon, la Cité de Fénelon repose sur le respect de la famille ; elle devint la Cité de Lamartine.

Sans sacrifier ni la famille, ni la propriété, la répartition des terres de Salente satisfaisait aux droits de l'égalité et de la charité. Elle répondait aussi aux goûts champêtres de Lamartine. A Salente, les arts sont proscrits, et l'ouvrier abandonne

(1) Les colonies s'offrent au trop plein de la population. Lamartine s'est souvenu de ce rôle des colonies dans le Résumé politique qui termine le Voyage en Orient.

l'atelier pour la terre. Lamartine souhaita toujours que le peuple fut assez sage pour désertier les villes. S'il prêchait le retour à la vie naturelle, il n'eût pas voulu que cette vie naturelle devint la vie bestiale. Or, il trouvait dans la République de Salente la vie naturelle, mais une vie où l'homme est plus près de Dieu que de l'animal. Aussi, l'épisode des *Laboureurs* (1) n'est-il qu'une adaptation poétique de la poétique Salente.

Si Lamartine trouvait sauvegardées dans le Télémaque la fraternité et l'égalité sociales ; pratiquement, il recule devant toutes ces interventions arbitraires de l'Etat qui plaisaient à Fénelon. Quelque préoccupé qu'il soit d'atténuer les inégalités sociales, il s'interdit de réformer l'héritage ou d'organiser le travail. Dans son discours sur l'Industrie (1842), il ne se permet que de préconiser *la Charité de l'Etat*. Du moins était-il persuadé d'être en ceci d'accord avec la pensée intime de Fénelon : « Je ne crois pas que Fénelon eût dit autre chose, seulement il l'aurait dit mieux (2). »

Lamartine fut toujours assez prudent pour n'essayer point de réaliser le Télémaque ; mais il était heureux d'y trouver les Droits de l'Homme. Si en 1853, il paraît se détacher du Télémaque, c'est qu'il se détache des Droits de l'Homme.

Les troubles de 1848 lui montrèrent quelles sont les conséquences de la liberté et de l'égalité. La liberté entraîne la x
démagogie, et l'égalité le communisme. Il écrit en 1853 : « Les utopistes de l'anéantissement du pouvoir et de gouvernement purement métaphysique (3) ont produit les anarchies et les crimes de la Révolution en 1793 ; les utopies de nivellement des propriétés et du communisme social ont amené la panique, le désaveu et l'ajournement de la Révolution de 1848 (4). » A ses yeux, les utopies sociales de 48 et les utopies politiques de 93 ont leur point de départ dans le Télémaque. Mais comme il n'a songé à rendre Fénelon responsable de 93, qu'après

(1) Jocelyn.

(2) 5 oct. 1842. Lettre à Martin Doisy.

(3) C'est-à-dire le peuple se gouvernant lui-même.

(4) Ed. compl., tome XXXVI, p. 280.

l'avoir trouvé responsable de 48, ce sont bien les troubles de 48 qui l'ont détrompé.

Sans doute il conserve en 1853 les principes de liberté et d'égalité. Mais le mot seul de droit avec son cortège de revendications lui paraît pernicieux et révolutionnaire. Dès lors il ne pouvait ne pas renier l'ancêtre des Droits de l'Homme, Fénelon (1).

Toutefois il ne désavoua jamais complètement le Télémaque. Alors même qu'il condamnait la chimère du Gouvernement métaphysique ou du Nivellement, il ne pouvait oublier que la société était à Salente *familiale et charitable*. Enfin et surtout, alors même qu'il reprochait à Fénelon ce qu'il aurait dû se reprocher à soi-même, et disait : « son seul vice dans ses utopies sociales était de ne pas croire au vice (2) » ; il lui restait reconnaissant de n'avoir pas dégradé l'humanité. Déprimé par les théories utilitaires, il était fier de trouver chez Fénelon une sociologie qui, s'appuyant sur « les plus nobles instincts », rattachait sans effort l'homme à Dieu. Aussi faisait-il, vers 1853, le départ en ces termes : « Tout ce qui est principe est admirable dans le Télémaque, tout ce qui est gouvernement est absurde (3). »

Quant au Plan de Gouvernement adressé en 1711 au duc de Chevreuse, il ne cessa jamais de l'estimer. Il a su distinguer les constructions chimériques du Télémaque des réformes pratiques du Plan de Gouvernement (4).

Il y trouvait en effet les principes de la Monarchie constitutionnelle, qui lui plaisaient en 1831 et auxquels il revint après 48. « Si le duc de Bourgogne avait vécu, et si Fénelon avait conservé sur lui l'ascendant que tant d'années d'absence avaient respecté, 1789 aurait commencé en 1715, et la monarchie réformée n'eût été que la République chrétienne avec une tête (5). Lamartine affectionne cette expression de « république

(1) Nous verrons qu'il ne renonce guère qu'au droit naturel de Rousseau.

(2) Cours, tome I, p. 44.

(3) Ed. complète, tome XXXVI, p. 278.

(4) « Ses réformes politiques avaient passé de la poésie dans la réalité ; mais elles s'y étaient dépouillées des chimères qui les discréditaient dans le Télémaque et elles y portaient l'empreinte, de la maturité, de la réflexion et de la pratique... » tome XXXVI, p. 345. Cf. FAGUET : Le XVII^e siècle, Fénelon.

(5) Tome XXXVI, p. 346.

à une tête » qu'il emploie déjà dans la *Politique Rationnelle* (1831) et qui lui était commode pour introduire la République au sein de la Monarchie, à moins que ce ne fût pour conserver la Royauté sous le nom de République.

Dans le Plan de 1711, la Monarchie n'est plus absolue. Adoucie par la Charité d'Etat (Pensions aux Invalides, Monts de piété...), elle est modérée par l'établissement du Budget, la convocation d'Assemblées nationales et provinciales (1).

Cependant Fénelon eût peut-être été surpris, s'il avait prévu que Lamartine lirait dans ses *Mémoires* l'abolition de la Noblesse et la liberté de conscience.

Le chapitre sur la Noblesse se résume pour lui en ceci : « La noblesse dépouillée de tout privilège et de toute autorité féodale, réduite à une illustration consacrée par le titre de famille (2). » C'est qu'il isole et généralise un paragraphe dans lequel il est dit que certains « honneurs séparés pour les militaires » seront « privilèges purement honorifiques (3) ». En réalité Fénelon ferait là preuve de défiance contre l'armée plutôt que contre la noblesse. Car tout le reste du chapitre rappelle assez les castes de Salente. Dans chaque province un nobiliaire sera dressé « sur une recherche rigoureuse ». Les mésalliances sont « défendues aux deux sexes », et l'ennoblissement interdit « excepté le cas de services signalés rendus à l'Etat ». Les fils de haute noblesse seront pages du roi, et les « moindres nobles », cadets dans les Régiments. A défaut de costumes différents, les décorations seront différentes : ordre du Saint-Esprit pour « grande noblesse », Saint Michel pour « bonne noblesse inférieure », « ni l'un ni l'autre pour les militaires sans naissance proportionnée ». Quant aux charges de maître d'hôtel ou de gentilhomme ordinaire, elles seront remplies par tous nobles vérifiés (4). A l'armée (5) et dans la magistrature les nobles seront toujours préférés (6). Sans doute Fénelon ne restaure

(1) Edition complète, tome XXXVI, pp. 345-346.

(2) Idem, p. 345.

(3) FÉNELON : Ed. Lebel, tome XXII, pp. 589-592.

(4) Idem, p. 590.

(5) Idem.

(6) Idem, p. 592.

pas la féodalité. Mais loin de ne laisser aux Nobles que l'illustration du nom, et préparant ainsi « les corps intermédiaires » de Montesquieu, il constitue la Noblesse avec l'Eglise (1) en une aristocratie qu'il dresse à côté ou en face du Roi. N'oublions pas qu'à son avis le gouvernement le meilleur est la royauté modérée par l'aristocratie.

Au chapitre de l'Eglise on chercherait vainement la liberté de conscience. Si Fénelon reconnaît que l'autorité de l'Eglise n'est pas « coactive (2) », il ajoute ensuite que les Rois lui doivent un appui « contre ses ennemis et contre ses enfants rebelles (3) » ; il termine même ses considérations en proposant « un plan pour déraciner le jansénisme (4) ». Lamartine a lu « liberté des cultes », et « abstention du pouvoir civil dans la conscience du citoyen » là où il y avait tout simplement distinction entre la puissance temporelle et la puissance spirituelle.

Conformément à son habitude, Lamartine laissa tomber du Plan de Gouvernement tout ce qui était particulier à Fénelon ou à son siècle pour ne retenir que le principe d'une monarchie constitutionnelle.

En philosophie le mysticisme rationnel des Maximes des Saints; en politique les Droits de l'Homme du Télémaque d'abord, la « République à une tête » du Plan de 1711 ensuite; en sociologie la prédominance de la famille et de la charité, voilà ce que Lamartine recueillit des livres de Fénelon.

Poète et philosophe de l'amour, Lamartine ne cessa jamais d'être attiré par la douceur et la tendresse qui se dégagent de la personne et de l'œuvre de Fénelon. Dans la vie de Bossuet, il reconnaît bien que contre les Protestants Fénelon ne se distingua « que par des moyens plus doux de persuasion », et approuva « dans deux lettres l'emploi des troupes et l'intimidation (5) ». Il pousse même l'indulgence pour Bossuet jusqu'à dire, à propos de la querelle du Quiétisme, que « les torts de

(1) Consulter à ce sujet le chapitre sur l'Eglise.

(2) FÉNELON, tome XXII, p. 582.

(3) Idem, p. 584.

(4) Idem, p. 589.

(5) Ed. complète, tome XXXVI (Vie de Bossuet), p. 231.

l'évêque de Meaux dans la suite de cette affaire ne furent que des excès de bon droit (1) ». Cependant ces restrictions sont vite oubliées ; et, d'une manière générale, il oppose à Bossuet « tout terreur », Fénelon « tout charité (2) ». Cette charité il la trouvait non seulement dans sa vie, toute de bienfaisance, mais dans son œuvre. « Sa poésie enchante notre enfance, sa religion respire la douceur ; sa politique même n'a que les erreurs et les illusions de l'amour trompé ; sa vie tout entière est le poème de l'homme de bien aux prises avec les impossibilités des temps (3). » Le mot d'amour se présente naturellement pour s'attacher au nom de Fénelon : « Fénelon aima, ce fut son génie ; il fut aimé, ce sera sa gloire. » Il rédige ainsi son épitaphe : « Quelques hommes ont fait craindre ou briller la France ; aucun ne la fit plus aimer des nations. »

N'exagérons pas l'influence de Fénelon sur Lamartine. Il ne trouva dans son œuvre que ce qu'il y cherchait ; et ce qu'il y cherche, ce n'est pas le *xvii^e*, c'est le *xix^e* siècle. Il aime son mysticisme rationnel ; soit. Mais le mysticisme de l'Archevêque de Cambrai reste catholique ; et celui de Lamartine n'est même plus chrétien. En adoptant les idées de Fénelon sur la famille et la charité, il ne sortait pas de son époque. Le *xix^e* siècle substitue volontiers à l'ordre de la justice celui de la charité ; et les Théocrates eux aussi fondent la société sur la famille. Il découvre dans le *Télémaque* le Contrat Social, la Révolution et le Socialisme Moderne. N'est-ce pas un peu qu'il avait commencé par les y mettre ? Si Lamartine doit beaucoup à Fénelon, il lui a prêté une partie de ce qu'il lui emprunte.

Le *xvii^e* siècle pour Lamartine se réduit à Pascal et à Fénelon. Encore a-t-il abandonné l'un, parce qu'il était trop du *xvii^e* siècle ; et n'a-t-il retenu de l'autre que ce qui n'était déjà plus du *xvii^e* siècle.

(1) Ed. complète, tome XXXVI (Vic de Bossuet), p. 224.

(2) Idem (Vic de Fénelon), p. 322.

(3) Idem, p. 350.

VI

INFLUENCE DU XVIII^e SIÈCLE

VOLTAIRE. — MONTESQUIEU. — ROUSSEAU. — BERNARDIN DE SAINT-PIERRE

Bibliographie. — SOREL : Montesquieu (Collection des Grands Ecrivains). Hachette, 1887. — LAMARTINE : Le Manuscrit de ma mère, 1871. — LANSON : Histoire de la Littérature française, 4^e édition. — LACRETELLE : Lamartine et ses amis. Dreyfous, 1878. — JOUFFROY : Cours de droit naturel. 2 vol. — MONTESQUIEU : Extrait de l'Esprit des Lois par Camille Jullian. Hachette 1896. — FAGUET : La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire, 1902, Paris. — ROUSSEAU : Ed. complète, 21 vol. in-8^e. Ed. Lequien, Paris 1821-1823.

Le XVIII^e siècle est individualiste. A l'individu, il sacrifie la Monarchie et l'Eglise. Cet individualisme bien français fut toujours, en dépit de l'Allemagne, conservé par les Romantiques. Lamartine ne fait point exception.

L'affranchissement de l'individu, le XVIII^e siècle l'a poursuivi, tantôt avec impiété, tantôt avec piété. Dans son Entretien sur M^{me} de Staël (1), Lamartine déclare qu'à la fin du XVIII^e siècle, les philosophes se divisaient en deux camps, les philosophes impies et les philosophes pieux.

Il est, en effet, un XVIII^e siècle impie. Léger, ironique, immoral, « ni français, ni chrétien », celui-là n'admet que la Religion du Progrès, le dogme de la bonté naturelle et le culte de la Raison. Son rationalisme, d'ailleurs, exclut le raisonnement et n'est que la négation de la Révélation. Plus encore que le matérialiste d'Holbach, ou le sensualiste Condillac, Voltaire est son philosophe. Bien que Voltaire soit théiste (2),

(1) Cours. Année 1868, tome XXVI. Ent. CLIII, p. 106.

(2) Cf. Introduction.

il a si bien combattu l'Eglise qu'on lui pardonne ses faiblesses métaphysiques. Seul, il est assez grand pour couvrir de son nom le groupe des Impies.

La société pieuse a bien des rapports avec la société impie. Elle aussi étend la patrie aux confins de l'humanité, trouve que l'homme est bon : et, si elle est plus sensible, elle n'est guère moins immorale. Elle combine la régénération et le progrès. La raison est bien détrônée au profit de la conscience. Mais comme la raison d'un Voltaire ne raisonne pas plus que la conscience d'un Rousseau, l'une et l'autre ne sont qu'une forme de l'instinct. Le Christianisme est conservé, sinon dans ses dogmes et dans sa morale, du moins dans sa philosophie. Au lieu de l'écraser avec mépris, on l'adore en le dépouillant. Retenus par le sens du mystère, attendris par l'Evangile, ces philosophes, tel le Vicaire Savoyard, vénèrent une Religion à laquelle ils ne croient plus. Hommes cependant très différents des premiers ; Dieu leur est nécessaire. A défaut d'une religion, ils ont l'âme religieuse. Rousseau est leur prophète.

Certes, l'influence de Rousseau sur Lamartine fut autrement plus directe, durable et pénétrante que celle de Voltaire. Néanmoins, Voltaire paraît à Lamartine le représentant du *xviii^e* siècle.

C'est que, pieux ou impie, le *xviii^e* siècle accomplit une seule et même œuvre : l'affranchissement de l'individu. Le joug de la Monarchie et le joug du Christianisme sont brisés. Or, si l'affranchissement politique a été plutôt préparé par Rousseau, l'affranchissement religieux fut préparé plutôt par Voltaire (1). Comme l'affranchissement de la pensée précède et permet l'affranchissement de la personne (2), c'est Voltaire qui finalement domine et représente l'individualisme du *xviii^e* siècle.

I

Voltaire, pour Lamartine, est plutôt un nom qu'une œuvre. Son nom résume le *xviii^e* siècle. Aussi, suivant qu'il se rap-

(1) La religion naturelle du Vicaire Savoyard peut remplacer une croyance détruite ; mais non la détruire.

(2) Lamartine a toujours affirmé que la Révolution doit d'abord être religieuse. Cf. plus haut, p. 38.

proche ou s'éloigne du XVIII^e siècle, il se réclame de Voltaire ou le désavoue ; mais sans réellement le connaître. De l'irréligieuse sécheresse de l'un à l'onction adoratrice de l'autre, la distance était trop grande pour permettre entre eux de constants et solides rapports.

Tant il est vrai que Lamartine modela toujours sa pensée sur celle de sa génération, lui aussi commença par suivre les traces du XVIII^e siècle, frivole et impie. C'était vers 1808, au sortir du collège.

Comme un enfant grossier, qui trouble l'eau qu'il boit,

il méprise ses amours, raille la pudeur et la famille, oublie Dieu (1). Il fait des vers légers et lascifs. Il imite non seulement Horace et Ovide, mais Gresset et Voltaire, dont il lit « les contes et satires (2) ». Alors même qu'elle n'est pas frivole, sa philosophie reste sceptique. En 1810 les deux hypothèses de l'immortalité ou de l'anéantissement lui paraissent également possibles. Il n'ose pas même affirmer l'existence de Dieu : « Je rendrai, dit-il, à Celui qui *sans doute* a fait mon esprit et mon âme un ouvrage perfectionné de mon mieux (3). » En 1819, il avoue qu'il nomme quelquefois encore fatalité la Providence (4). Cette influence du XVIII^e siècle fut intermittente. « Mes égarements, dit-il, dans les Confidences (5), n'étaient que d'imitation, non de nature. Quand j'étais seul, la solitude me purifiait. » Dans la solitude, Rousseau l'emporte sur Voltaire. Enfin, l'amour d'Henriette P... (1811), de Graziella (1811 et 1812) et surtout de Julie (1816-1817) l'arrache à l'impiété et à l'ironie. Il comprend que c'est peu de ne laisser

Pour tout œuvre ici-bas qu'un long ricanement ;

et de dire à Dieu en mourant :

J'ai ri de l'univers, de toi-même et de moi (6).

(1) Nouv. Méd. A Musset.

(2) Cf. Corr., tome I. Lettres des 10 janv., 12 déc., 14 déc., 1808.

(3) Corr., tome I, lettre du 30 juin 1810. A Virieu. L'existence de Dieu lui a toujours paru plus certaine que l'immortalité de l'âme.

(4) Idem, tome II, lettre du 4 mars 1819.

(5) Confidences. Livres XI-XXII.

(6) Nouv. Méd. A Musset.

En même temps qu'au ricanement voltairien, il renonce et pour toujours à la Langue des Calculs de Condillac. Plus tard, dans Raphaël, il exposera par la bouche du mari de Julie cette philosophie étroite, implacable, mathématique, dont il disait déjà dans les *Destinées de la Poésie* : « Les Mathématiques étaient les chaînes de la pensée humaine. Je respire ; elles sont brisées (1). » A la suite de Chateaubriand, il se croit redevenu chrétien. Il renie le xviii^e siècle et particulièrement Voltaire. En 1829, pendant une crise chrétienne de sa pensée, il écrit une réponse à *l'Épître à Uranie, l'Hymne au Christ* (2).

La réponse de Lamartine n'est nulle part une réfutation. L'hymne au Christ serait même plutôt une réplique à *l'Essai sur les Mœurs*, qu'une discussion de l'Épître à Uranie. Contrairement à la thèse de l'Essai, les effets du Christianisme sont proclamés heureux. Avant le Christianisme, la raison superbe s'égare à la poursuite de la Divinité ; la morale s'appuie sur la Gloire. Avec le Christianisme, se répandent les idées de justice, de liberté, de charité, de sacrifice et d'immortalité. Dieu n'exige plus « d'holocaustes cruels ». La religion est la même pour les sages et les enfants. Eclairé par les lois immortelles du Christ, l'esprit humain multiplie ses découvertes. Sans doute, le Christianisme fut dénaturé par l'homme ; *Deus est absconditus*. Néanmoins, les philosophes passent, et le Christianisme demeure. Supprimez-le, la souffrance est sans consolation ; la mort sans espérance. Une telle révolution dans les mœurs atteste la divinité du Christ :

Nous te saluons, Dieu, car tu n'es pas un homme.

Pour écrire cet hymne, pas plus que l'Épître à Uranie, Lamartine n'avait besoin de connaître l'Essai. Il lui suffisait de voir en Voltaire le héraut de l'anticléricanisme.

Lamartine se hâtait trop de renier le xviii^e siècle. Il n'avait répudié, du moins sans retour, que l'ironie de Voltaire et le sensualisme de Condillac. D'abord, il gardait tout ce qui était commun aux Pieux et aux Impies : le dogme de la bonté de

(1) Méd. *Destinées de la Poésie*, tome I, p. 32.

(2) Lettre à Virieu du 23 avril 1829. L'Épître à Uranie s'appelle aussi *le Pour et le Contre*. Cf. Introduction, p. 15 où le sujet de cette épître est résumé.

l'homme, les mœurs faciles, l'impossibilité du culte, la tolérance, et aussi l'effacement, ou l'expansion du patriotisme.

Le 30 juin 1811, il écrivait à Virieu sur la patrie : « Ce n'est plus qu'un mot ! *du moins en Europe*. » Virieu est-il envoyé à Munich comme attaché d'ambassade, il lui conseille de se marier là-bas : « Une Allemande te vaudra mieux qu'une Française (17 juillet 1818). » Lui-même, deux ans après, épouse une Anglaise. Bientôt de l'Occident son patriotisme s'étendra à l'Orient (1832). Plus d'une fois il ébaucha le projet d'aller mourir en Asie sur les terres du Sultan. En 1841, il écrit la Marseillaise de la Paix :

Chacun est du climat de son intelligence...
Nations, mot pompeux pour dire barbarie.
L'égoïsme et la haine ont seuls une patrie...
Je suis concitoyen de toute âme qui pense.

« *Homo sum !* voilà ma patrie (1) », écrit-il dans le Cours de Littérature (1856). Eut-on dit autre chose au xviii^e siècle ?

Lamartine s'aperçut assez vite qu'il avait creusé inutilement un fossé entre le siècle de Voltaire et lui. Son christianisme se dissipait. « Je prie Dieu tant que je peux », écrit-il à Virieu (14 janv. 1836). Depuis le Voyage en Orient (1832), il luttait en vain. Et le même Voltaire qui s'offrait à ses coups, quand il défendait le Christ, se présente à son aide pour affranchir la Raison. Le rationalisme de Voltaire lui plaît d'autant plus qu'il n'est nullement la science des rapports. Au nom d'une évidence qui cesse d'être cartésienne et lui fait rejeter la science de Buffon au même titre que le catéchisme, il se borne à juxtaposer quelques vérités de sens commun. Tel était déjà — à l'impiété près — le rationalisme de Fénelon. Du jour où il n'opposa plus avec Pascal le cœur à la raison, — Voyage en Orient (1832), — ce fut celui de Lamartine. Autant qu'au Rationalisme, il sourit à la Perfectibilité (2). Alors le xviii^e siècle lui paraît être moins le siècle de l'Impiété, que celui de l'Affran-

(1) Cours, tome II, p. 105.

(2) Le progrès fut toujours pour Lamartine ce qu'il fut pour le xviii^e siècle, une forme de l'incrédulité. Délivré de l'immutabilité du dogme l'homme peut multiplier ses conquêtes. Du moins ce progrès est-il fait d'efforts humains et libres. Lamartine n'a jamais cru à un progrès mécanique, nécessaire et extérieur à l'homme.

chissement. Il n'a plus qu'un but, réhabiliter, en le rapprochant du christianisme, le siècle de Voltaire.

Entre le ^{xviii}^e siècle et le Christianisme, il n'y eut qu'un malentendu. L'histoire des Girondins saura nous le démontrer (1847). Le *socialisme chrétien* n'a-t-il pas proclamé les trois mots que répétait à deux mille ans de distance la philosophie française ? Mais, il avait enfoui pour un temps, ce dogme au fond de l'âme des Chrétiens. Trop faible d'abord pour s'attaquer aux lois civiles, il avait dit aux puissances : « Je vous laisse encore un peu de temps le monde politique, je me confie dans le monde moral (1). » Si le ^{xviii}^e siècle attaqua le Christianisme, c'est qu'il n'a pas su le comprendre, comme ont su les Romantiques. Sinon, comme les Romantiques, il aurait été chrétien :

« Le scepticisme du ^{xviii}^e siècle ne s'attachait qu'aux formes extérieures et aux dogmes surnaturels du Christianisme ; il en adoptait avec passion la morale et le sens social. Ce que le Christianisme appelait révélation, la philosophie l'appelait raison. Les mots étaient différents, le sens était le même. L'émancipation des individus, des castes, des peuples en dérivait également. Seulement, le monde antique s'était affranchi au nom du Christ, le monde moderne s'affranchissait au nom des droits que toute créature a reçus de Dieu. Mais tous les deux faisaient découler cet affranchissement de Dieu ou de la nature... Seulement, la Révolution française attaquait la forme *extérieure* de la religion régnante, parce que cette religion s'était incrustée dans les gouvernements monarchiques, théocratiques ou aristocratiques qu'on voulait détruire. *C'est l'explication de cette contradiction apparente de l'esprit du XVIII^e siècle qui empruntait tout du christianisme en politique et qui le reniait en le dépouillant* (2). »

Incarnant le ^{xviii}^e siècle en Voltaire, il l'absoudrait volontiers de son impiété, si d'une part ses attaques, tout en restant identiques dans le fond, étaient moins irrévérencieuses dans la forme ; et si, d'autre part, après avoir détruit la religion, il l'eût

(1) Histoire des Girondins, tome IX, pp. 18 et 19.

(2) Idem; p. 19.

restaurée : « L'incrédulité de cette époque naissait de la débauche au lieu de naître dans l'examen. Il y avait du vice dans l'irréligion. Voltaire s'en ressentit toujours. Sa mission commença par le rire et par la souillure des choses saintes, qui ne doivent être touchées qu'avec respect, même quand on les *brise* (1). » Comme il ne sait pas, ou ne sait plus que dans l'Épître à Uranie, la religion naturelle remplace la religion révélée, il ne voit dans Voltaire que la personnification de l'athéisme. Et en Romantique convaincu que la philosophie moderne doit créer une religion nouvelle, il s'écrie : « L'impiété vide l'âme de ses erreurs sacrées, mais elle ne remplit pas le cœur de l'homme... Il n'y a qu'une religion *plus lumineuse*, qui puisse véritablement triompher d'une religion *altérée d'ombre*, en la remplaçant (2). » Que Voltaire ne fut-il Fauchet ? ce prêtre assermenté que Lamartine admire comme un nouveau Saint-Bernard, dont « la foi tout académique n'était qu'une bienséance religieuse », et qui voulait « transformer insensiblement le catholicisme en code de morale où le dogme ne fut plus qu'un symbole... et dont le Christ ne serait plus que le Platon divinisé » (3). Ainsi Lamartine reproche à Voltaire, non d'avoir attaqué le Christ, mais de n'avoir pas su être le successeur du Christ.

Cependant il admire en lui l'ancêtre de la Révolution. Et comme il semble ignorer que Voltaire fut un monarchiste et un aristocrate, il lui reste reconnaissant d'avoir préparé à la fois l'insurrection de la liberté politique contre le Despotisme, de la liberté-religieuse contre le Catholicisme.

Le Cours de Littérature (1869) nous présente un Voltaire tout différent du Voltaire de l'Histoire des Girondins. Lamartine s'est aperçu que son héros fut conservateur en politique ; et d'autre part religieux. S'il l'admire en 1869 comme en 1847, c'est pour d'autres raisons.

Lamartine déclare alors que Voltaire aurait été l'adversaire et la victime de la Révolution. Cette fois encore, il le loue,

(1) Histoire des Girondins, tome IX, p. 222. Dans l'édition de 1861, Lamartine dit *attaque* au lieu de *brise*.

(2) Idem, p. 226. Les mots soulignés sont supprimés dans l'édition de 1861.

(3) Idem, pp. 326, et 327.

mais par haine de Rousseau et des utopies égalitaires : « Il méprisait profondément l'esprit démocratique de son antagoniste Jean-Jacques Rousseau, qui rêvait une égalité niveleuse entre les hommes, prédestinés selon Voltaire à toutes les inégalités par la nature et par la société... Il ne voulait affranchir que l'esprit humain ; il jugeait les peuples en masse incapables de la liberté par leurs passions et par leurs faiblesses ; tribun de la raison, il n'était pas tribun de la foule (1). »

En religion, il oublie l'impiété de Voltaire, qui devient presque un autre Lamartine : « Le blasphème ne fut jamais en lui qu'un accident ou une manœuvre ; la foi en Dieu était sa nature (2). » N'ayant détesté que les symboles, il est le vrai Chrétien. Lamartine a lu l'Épître à Uranie, qu'en 1829 il réfuta sans la connaître, et il la trouve conforme à sa philosophie :

L'insensé te blasphème, et moi je te révère,
Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux.

Certes, quand Voltaire restreint l'action de la Providence « aux généralités de la Création (3) », Lamartine regrette de ne pas trouver en lui ce sentiment de l'infini qui, venu d'Allemagne, renouvella la philosophie moderne : « Attribuer à Dieu le besoin de ces généralisations, de ces lois, de ces règles qui embrassent un ensemble, faute de pouvoir embrasser les individualités dans cet ensemble si composé, c'est assimiler Dieu à l'homme et l'infini au fini (4). »

Ce Voltaire, justifié du blasphème, croyant en Dieu et par surcroît à l'inégalité des hommes, Lamartine le place auprès de Cicéron, le plus grand génie de l'antiquité, et il les compare, pour la justesse, l'universalité, l'action (5). Sa philosophie devient « la passion désintéressée de la vérité... l'amour de la lumière irrité par les ténèbres (6) ».

En réalité, Lamartine n'a feuilleté l'œuvre de Voltaire, qu'a

(1) Cours. Année 1869, tome XXVIII, p. 263.

(2) Idem, p. 248

(3) Idem, p. 256.

(4) Idem.

(5) Idem, p. 194.

(6) Idem, p. 245.

vant de commencer et après avoir terminé la sienne. Dans l'intervalle, Voltaire ne fut pour lui qu'un nom. Ce nom était synonyme d'affranchissement et d'impiété, et Lamartine pardonnait à l'impiété en faveur de l'affranchissement.

II

Plus encore que Voltaire, Montesquieu était peu connu de Lamartine. Il avoue ne l'avoir lu qu'en 1869, pour rédiger un *Entretien du XXVII^e* et avant-dernier volume de son *Cours de Littérature* (1). Toutefois, Montesquieu et Rousseau se tiennent au seuil de la sociologie française moderne ; et, au moins indirectement, chaque sociologue est aujourd'hui leur débiteur. Montesquieu fut l'avocat des libertés et de la représentation. Sur ce dernier point Lamartine lui donne gain de cause.

Comme il ne s'est jamais douté que Montesquieu était plus soucieux de liberté, et Rousseau d'égalité ; et comme il ne soupçonnait pas davantage l'antagonisme de la liberté et de l'égalité, il ne songea point à contrebalancer le *Contrat Social* par l'*Esprit des Lois*. Confondant d'autre part avec Rousseau la liberté du peuple et la liberté de l'individu, il ne s'avise pas de garantir avec Montesquieu la liberté politique de l'individu chez un peuple libre. Il ne croit pas à la nécessité des corps intermédiaires et de la séparation des pouvoirs. Il aime les gouvernements forts.

Mais il abandonne Rousseau pour Montesquieu dès qu'il s'agit du gouvernement de tous par tous. Le régime représentatif lui paraît seul possible. En 1831, il demande le suffrage restreint (*Politique Rationnelle*) ; et en 1848 le suffrage universel. Après 1848, la crainte du nombre l'écarte du suffrage universel, sans l'éloigner de Montesquieu. Montesquieu, en effet, refuse le droit de vote à « ceux qui sont dans un tel état de bassesse, qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre (2) ». La France avait appris de Montesquieu le mécanisme de la représentation ; et, comme Français, même sans

(1) *Cours*, tome XXVII, p. 89.

(2) MONTESQUIEU : *Esp. des Lois*. Ed. Jullian, p. 197.

avoir lu l'Esprit des Lois, Lamartine était l'héritier de Montesquieu.

En 1869, il lit l'Esprit des Lois. Les mêmes raisons qui lui faisaient préférer Aristote à Platon le font préférer Montesquieu à Rousseau. Effrayé des audaces contemporaines, il lui sait gré d'appartenir à l'Ecole historique et expérimentale. Il ne se lasse pas de dire : « Il n'y a pas de législation éternelle ; » — « l'absolu n'est qu'à Dieu, le relatif est à l'homme (1). » Aussi Montesquieu lui paraît-il encore trop généralisateur. Certes, il vaut mieux envisager trois formes de gouvernement qu'une seule. Cependant, on ne saurait étendre les mêmes principes à toute monarchie, à toute démocratie, à tout despotisme (2).

Enfin, comme Lamartine reproche à Montesquieu d'admirer l'Angleterre et d'attaquer la Chine ; et comme d'ailleurs il le trouve sec, léger et superficiel, il ne lui reconnaît, en 1869, d'autre mérite que de n'avoir pas rêvé.

III

Le XVIII^e siècle pieux ; celui de Rousseau, exerça sur Lamartine une action singulière. Avant Chateaubriand, Rousseau le dispute à Voltaire. Et seule, peut-être, la philosophie du Vicaire Savoyard nous donnerait la mesure exacte de son Christianisme, de son Rationalisme. Les idées morales et sociales de Rousseau, l'opposition de la nature et de la société ; la régénération de l'individu — sinon de la société (3), — la souveraineté collective, l'égalité passèrent dans l'œuvre de notre poète. Si plus tard et sa tâche achevée, il rejeta ou crut rejeter toutes les théories sociales de Jean-Jacques Rousseau, même alors il ne retranchait rien à la Profession de foi du Vicaire Savoyard (4).

(1) Cours, tome XXVII, pp. 149 et 150.

(2) Idem, pp. 106 et suivantes. Cf. SOREL : Montesquieu (Ed. des Grands Ecrivains.) M. Sorel formule contre l'Esprit des Lois une objection identique.

(3) Cf. plus loin, p. 154.

(4) Il ne lui déplait pas d'ailleurs, s'appuyant sur un livre de M. Sayous, *le XVIII^e siècle à l'étranger*, de contester l'originalité de la Profession de foi du Vicaire Savoyard, qui serait une imitation de *La Religion essentielle à tous les hommes* de Marie Huber de Genève. (Cours, tome XII, p. 43.)

Cette influence fut d'autant plus considérable que Lamartine la subit avec toute sa génération, et qu'en imitant Jean-Jacques, il restait de son temps. La philosophie pieuse de l'Emile avait imprégné les ouvrages de Bernardin de Saint-Pierre, de M^{me} de Staël, de Chateaubriand. La sociologie du Contrat inspira la Déclaration des Droits de l'Homme, et la plupart des systèmes communistes du xix^e siècle. Nourri de Rousseau, Lamartine le retrouvait, encore qu'il le quittât, partout autour de lui.

Le Cours de Littérature pourrait nous induire en erreur. Une seule phrase, parfois, y suffit à Lamartine pour réduire à néant toute l'œuvre de son maître : « Il fait dans le Contrat Social la législation des fantômes, comme il fait dans l'Emile l'éducation des Ombres ; et dans la Nouvelle Héloïse, il ne fait que l'amour des abstractions, ayant pour passion des phrases (1). » Et comme ailleurs il déclare qu'il « vantait sur parole (2) » le Contrat Social, on se demande si, de l'Emile, de la Nouvelle Héloïse, des Confessions, comme du Contrat Social l'influence ne fut qu'indirecte. Il n'en est rien. Dans le Cours, c'est par haine du Contrat et par raison politique qu'il rejette, après l'avoir dépouillé, Jean-Jacques. Encore conserve-t-il, même alors, la Profession de foi du Vicaire Savoyard intacte : « Cette page de l'Emile est ce qu'il y a certainement de mieux pensé, de mieux senti, de mieux écrit dans toutes les œuvres de J.-J. Rousseau. C'est... un alphabet épelé des vérités primitives, dont toutes les lettres rassemblées disent Dieu dans la Nature, et *lois divines dans l'Humanité* (3). »

De 1808 à 1812, la Correspondance nous montre qu'à l'exception, en effet, du Contrat Social (4), Lamartine lisait Rousseau et même écrivait, vivait d'après Rousseau.

En 1808, il lit concurremment Voltaire et Rousseau. Mais, dès 1809, il ne lit plus guère que Rousseau. Dès 1809, la défaite

(1) Cours, 1858, tome VI, p. 232. Cf. 1861, tome XI, pp. 392 et 393.

(2) Idem, 1861, tome XII, p. 389.

(3) Idem, tome XI, p. 395. Ce que Lamartine reproche le plus vivement alors au socialisme c'est son matérialisme. Cf. tome XII, p. 51.

(4) Les deux premiers volumes de la Correspondance trahissent surtout des préoccupations littéraires. Les quatre derniers au contraire sont presque exclusivement politiques.

du xvm^e siècle frivole et impie est certaine. A la fin même de 1808, Rousseau apparaît comme devant être son guide. Il veut travailler, écrit-il à Guichard, pour « dans un ou deux ans... Je me rappelle souvent Rousseau travaillant en silence et préparant de loin ses succès, si *parva licet componere magnis* (1) ». Guichard lui fait-il des confidences amoureuses, ses lettres sont comparées « à quelques morceaux de l'Héloïse » (1^{er} juin 1809) (2) ; Virieu fait-il un voyage à pied, c'est un voyage à la Jean-Jacques (4 août 1809) et il regrette de ne pouvoir l'accompagner, car il vient « de lire Jean-Jacques et ses Confessions et les descriptions ravissantes de ses courses pédestres (3) ». Le 19 août, il écrit à Guichard : « Je viens de lire Emile et veux faire de ce livre mon ami et mon guide. C'est à Rousseau que je dois le peu de moments agréables que j'ai passé depuis huit mois (4). » L'année suivante, il lit la Nouvelle Héloïse, étonné que « le feu ne prenne pas » à ce roman, dont il dira plus tard qu'il « refroidirait le cœur d'un amant (5) ». Alors il pense : « Je voudrais être, pendant que je le lis, amoureux comme Saint-Preux, mais surtout je voudrais écrire comme Rousseau (6). » Le 2 mai, il écrit à Guichard, « de la grotte de Rousseau, sur les bords de la Saône (7) » ; et le 4 mai, il retourne à cette même grotte, « avec les Confessions dans sa poche ». En 1811, il arriva ce qu'il désirait, il est amoureux comme Saint-Preux, et s'abusant sur le compte d'une passion plus livresque que réelle, il écrit à Guichard : « Tu ne sais donc pas que toute espérance est morte dans mon cœur et que, plus à plaindre que Saint-Preux, je n'aurai connu pour toute ma vie qu'une passion sans aucune jouissance, et qui va me précipiter dans un abîme sans fond sans que j'aie seulement goûté une goutte de cette félicité qui compense tout (8) ! » Il est alors à Chambéry auprès de son

(1) 28 nov. 1808. Corr., tome I, p. 68.

(2) Corr., tome I, p. 117.

(3) Idem, pp. 138, 142 et 143.

(4) Idem, p. 149.

(5) Cours, tome XI, p. 391.

(6) 11 mars 1810. Corr., tome I, p. 207.

(7) Corr., tome I, p. 235.

(8) Idem, p. 324, 13 août 1811.

ami Vignet, « qui vit là en vrai philosophe et qui ne peut manquer de devenir un jour un Rousseau (1) ». Il visite les Charmettes. L'année suivante, il cherche les traces de Saint-Preux à Lausanne, parmi « ces lieux classiques pour les amants (2) ». Madame de Lamartine s'inquiéta même pour la foi de son fils. Ayant trouvé le 31 janvier 1813, dans la bibliothèque d'Alphonse, l'Emile et l'Héloïse, elle se proposa de les brûler. « Je n'en crains rien pour moi dont la foi est inébranlable, et au-dessus de toute tentation, mais mon fils (3)? » La passion de la nature, et déjà les principes d'une religion naturelle, mais surtout la peinture de l'amour, voilà ce que Lamartine cherchait alors dans l'œuvre de Rousseau.

La Correspondance toutefois contient une phrase déjà inquiétante et qui prépare le tardif détachement de Lamartine. Après avoir lu Alfieri, il croit l'aimer « presque autant que Rousseau » et le trouve « à coup sûr plus réellement homme de génie et poète (4) ». A la lecture du Cours, cette phrase s'éclaircit. Sans cesse, Rousseau et Chateaubriand y sont accusés « de déclamation à froid », de sophisme, de rhétorique (5). Lamartine qui devait se séparer assez vite du Romantisme pour revenir à un genre plus simple et plus naturel, sentait, dès 1811, que Rousseau était non moins auteur que poète. Qu'il découvre après cela le « non sens » du Contrat Social et la religion de Voltaire, il préfère à Rousseau « l'esprit faux » Voltaire « l'esprit juste (6) ». Mais son œuvre était écrite tout entière et les injures du Cours ne peuvent que nous obliger d'inscrire Lamartine au nombre de ceux « qui battent leur nourrice ».

La Profession de foi du Vicaire Savoyard fut le Catéchisme du Romantisme. Lamartine, alors même qu'il désavouait tout le reste de la philosophie de Rousseau, ne l'ayant jamais désa-

(1) Corr., tome I, p. 325. Ces lignes contiennent en germe tout un chapitre des Confidences où Lamartine nous donne en Vignet un exemple de régénération par la vie naturelle. Cf. plus loin.

(2) Idem, p. 359.

(3) Le manuscrit de ma mère, p. 171.

(4) Corr., tome I, p. 286.

(5) Cours, tome XI, p. 391.

(6) Idem, p. 395.

vouée, commençons par chercher jusqu'à quel point cette profession de foi fut la sienne.

La méthode de Rousseau est très simple. Elle consiste en dehors de toute religion, de toute philosophie à écouter la voix intérieure : « Conscience ! conscience ! instinct divin ! immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre (1). » La conscience permet à Rousseau de remplacer la Révélation primitive et extérieure par une révélation quotidienne et intime. Dès 1809, en lisant l'Emile, Lamartine apprenait à se fier aux seules « lumières naturelles » et, quoiqu'il fasse dans la suite, il ne reviendra jamais complètement à la Révélation des Catholiques. La conscience supplée également à l'argumentation des philosophes : « Mon enfant, n'attendez de moi, ni des discours savants, ni de profonds raisonnements. Je ne suis pas un grand philosophe et je me soucie peu de l'être. Mais j'ai quelquefois du bon sens et j'aime toujours la vérité (2). » Cette philosophie du bon sens, n'est-ce pas celle de Lamartine ? Même quand il n'oppose plus le cœur à la raison et se croit rationaliste, il s'interdit les longs raisonnements. Sa raison ne raisonne pas plus que l'instinct de Rousseau. On trouve dans la Profession de l'Emile, à défaut d'un enchaînement exact, une suite naturelle de principes. On ne trouvera pas autre chose dans la Profession de la Chute d'un Ange (VIII^e Vision). Le poète a même pris le soin d'isoler ses divers principes par des points de suspension.

La vérité nous luit, mais c'est par étincelle.

(VIII^e Vision.)

Sans essayer de remonter à leur foyer, la raison doit observer ces étincelles. La méthode rationnelle de Lamartine reste donc identique à la méthode intuitive de Jean-Jacques.

C'est que la raison de Lamartine n'est autre que la raison de Voltaire. Et la raison de Voltaire ressemble fort à la conscience de Rousseau. Toutes les deux sont d'accord pour nier raisonne-

(1) ROUSSEAU : Emile. Edition Lequien, tome IX.

(2) Idem, p. 11.

ment et Révélation. La négation est plus sarcastique chez l'un, plus sentimentale chez l'autre ; et c'est la seule différence. Mais elle suffit à maintenir Lamartine plus près de Rousseau que de Voltaire.

Une pareille philosophie se moque de la philosophie : « Nous voilà dispensés de consumer notre vie à l'étude de la morale ; nous avons à moindres frais un guide plus assuré dans ce dédale des opinions humaines. » Si elles n'étaient de Rousseau, ces paroles seraient de Lamartine.

Le Vicaire Savoyard accepte le doute provisoire de Descartes. Les contradictions des philosophes le laissent incertain ; mais c'est l'incertitude d'un « cœur fait pour adorer ». Tel le scepticisme des Méditations et des Harmonies aboutit toujours à un acte de foi.

De ce doute provisoire sort un dogmatisme partiel. Prudent et modeste, Rousseau n'affirme que certains principes réclamés impérieusement par l'instinct. Partout, il pose des barrières à la métaphysique. Nous sentons que le corps et l'âme existent ; nous ignorons leur rapport (1). Nous connaissons quelques attributs de Dieu, son être nous échappe (2). Dans ses préfaces, dans ses lettres, dans ses poèmes, dans son Cours Lamartine ne cesse de multiplier des déclarations analogues. « Confessez, dit-il (3), que tout commence et que tout finit par le mystère. » L'un et l'autre nous acheminent vers le positivisme.

Cette méthode n'a pas de plus grand ennemi que le matérialisme qui ose contester au bon sens les vérités les plus accoutumées. Aussi Jean-Jacques le combat sans cesse. Le remords nous atteste que la conscience n'est pas l'ouvrage des préjugés (4). Le jugement ne saurait se ramener à la sensation (5). Dirai-je que toute l'œuvre de Lamartine est une protestation spiritualiste ?

Voilà la méthode. Voici les résultats. En opposant « ma sen-

(1) ROUSSEAU : *Emile*. Edition Lequien, tome IX, pp. 27 et 34.

(2) *Idem*, p. 34.

(3) *Cours*, tome XIX, pp. 395 et 500.

(4) *Emile*, p. 12.

(5) *Idem*, p. 20.

sation qui est moi, et sa cause ou son objet qui est hors de moi », je dois affirmer le monde extérieur. — Le jugement est irréductible à la sensation, l'esprit au corps (1). — La matière est immobile ; donc le mouvement lui est communiqué par une cause qui est volonté (2). L'ordre du monde atteste que cette cause est aussi intelligence (3). Elle est de plus puissance et bonté ; et la bonté dérive de sa puissance : « La bonté est l'effet nécessaire d'une puissance sans borne. Celui qui peut tout, étend pour ainsi dire son existence avec celle des êtres... il ne pourrait être destructeur et méchant sans se nuire (4). » Tous ces principes, distinction du moi et du non-moi ; dualité de l'homme, volonté, intelligence et bonté de Dieu sont conservés par Lamartine, qui néglige d'ailleurs leur enchaînement, trop logique sans doute.

La psychologie de Jean-Jacques est également celle de Lamartine, et il ne faudrait pas opposer l'homme bestial de l'un à l'homme divin de l'autre. L'homme de Rousseau est fait à l'image de Dieu et distinct de la bête : « Je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne, je puis aimer le bien, le faire et je me comparerais aux bêtes ! Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles (6). » Comme Pascal, Rousseau proclame la disproportion de notre nature : « En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus

(1) *Emile*, pp. 19-23.

(2) *Idem*, p. 26.

(3) *Idem*, p. 29.

(4) *Idem*, p. 45.

(5) Cf. *L'intelligence en nous, hors de nous la nature*. (*Chute d'un Ange*, VIII^e Vision.)

(6) *Emile*, p. 36. Nous trouvons exactement la même théorie dans les *Discours*. Dans le *Discours sur les Sciences et les Arts*, l'homme parti de très bas, paraît s'élever très haut : « C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir *en quelque manière* du néant par ses propres efforts, dissiper par les lumières de la *raison*, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé, s'élever au-dessus de lui-même, s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes. » Ce progrès n'est pas absolu et serait rejeté par les empiristes. Au point de départ, l'homme a déjà sa *raison* et son esprit. Bref Rousseau n'est partisan d'aucune théorie de la « *cire molle* ». Comme s'il prévoyait qu'on lui reprocherait toujours après Voltaire de faire marcher l'homme à quatre pattes, dans le *Discours sur l'inégalité*, il oppose continuellement l'homme à l'animal, c'est-à-dire la liberté de la volonté au déterminisme de l'instinct, la perfectibilité humaine à la fixité des espèces animales.

découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait le délice du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier (1). » Il ne saurait donc y avoir de différence essentielle entre la psychologie de Rousseau et celle de Lamartine. La vie de l'homme primitif est plus sauvage chez l'un, plus idyllique chez l'autre. L'homme n'en est pas moins chez tous les deux le Roi créé de l'univers, tirant sa bassesse des sens et sa grandeur de la pensée.

Du sentiment de la supériorité humaine doit naître notre « premier hommage à la Divinité bienfaisante ». Le problème du mal, en effet, ne trouble pas Rousseau. Le mal est né de la liberté. La Providence « a fait l'homme libre », afin qu'il « fit non le mal mais le bien par choix (2) ». Cet argument de la liberté, nous le retrouverons partout des Méditations au Cours de Littérature. Condition du bien, le mal est d'ailleurs sans résultat : « Le mal que l'homme fait, retombe sur lui sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même se conserve malgré qu'elle en ait (3). » Lamartine aussi aime montrer que le mal humain « dans l'œuvre de Dieu ne se voit que d'en bas (4) ». Notre liberté, quoique réelle, ne saurait modifier le mécanisme universel (5). L'homme seul est donc l'auteur du mal.

Dieu est bon (6). Il nous a donné l'idée du bonheur, nous serons donc heureux, car il ne veut pas nous tromper. Dans *Novissima verba* réapparaît cet argument de l'Emile. Malgré sa détresse, notre cœur espère et s'abandonne à Dieu. Dieu ne trompera pas notre espérance :

Le Dieu serait ingrat, quand l'homme est magnanime ! (7)

(1) Emile, pp. 37 et 38.

(2) Idem, p. 42.

(3) Idem, p. 43.

(4) Chute d'un Ange.

(5) Le Tailleur de Pierres, p. 505.

(6) Cf. plus haut, p. 143.

(7) Harmonies.

Or, ici-bas la vertu est malheureuse, elle sera donc récompensée après la mort : « Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre (1). » Lamartine écrit de son côté :

Non, je n'ai jamais vu la stérile beauté,
Pâlissant sous ses pleurs sa fleur décolorée,
S'exhaler sans amour et mourir ignorée,
Sans croire à l'immortalité (2).

Pleins de confiance en Dieu, ils ne peuvent admettre l'enfer : « Qu'est-il besoin, dit Rousseau, d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie ? Il est dès celle-ci dans le cœur des méchants. » Et Lamartine déclare que

D'un supplice sans but la pensée est impie.

(Chute d'un Ange, VIII^e Vision.)

A Rousseau, comme à Lamartine, le *mal* n'offre guère qu'une occasion d'affirmer la liberté en ce monde, et le bonheur éternel en l'autre. Ajouterai-je que leur individualisme ne saurait pas plus admettre l'immortalité impersonnelle que nier la liberté ?

Au cours de sa Profession, Rousseau, tel plus tard Lamartine, est toujours ramené vers Dieu. Et de plus en plus, il comprend que l'essence de Dieu est inconcevable. Sans doute, il connaît ses attributs. Qu'importe ? « Que si je viens à découvrir *successivement* ces attributs dont je n'ai nulle idée absolue, c'est par des *conséquences forcées*, c'est par le bon usage de ma raison, mais je les affirme sans les comprendre et dans le fond, c'est n'affirmer rien. »

Cousin lui reprochera (3) cette déduction géométrique des attributs de la Divinité. Partant de ce principe que la cause contient tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'effet, il préfère observer la Création pour connaître le Créateur. Suivant son habitude conciliatrice, Lamartine unira la méthode analytique

(1) *Emile*, p. 46.

(2) *Recueils*, tome V, p. 379.

(3) Cf. plus loin, p. 237.

de Rousseau à la méthode expérimentale de Cousin, en déclarant d'ailleurs avec les deux que l'essence divine est incompréhensible.

Après avoir, « selon ses lumières naturelles », dégagé les principes essentiels de la Métaphysique, le Vicaire Savoyard fonde une morale. La règle est la conscience : « Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal. » Lamartine ne s'exprimera pas autrement.

La morale doit aussi être sociale. Car l'homme « est sociable par sa nature ou du moins fait pour le devenir ». La règle est de sacrifier l'intérêt particulier à l'intérêt général : « La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout, et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses ; l'autre mesure son rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné par rapport au centre commun qui est Dieu et par rapport à tous les cercles concentriques qui sont les créatures (1). »

Au nom du socialisme, un temps, au nom du Christianisme, toujours, Lamartine a proclamé le sacrifice de l'égoïsme. Détachée de toute théorie communiste et de toute application, la déclaration sociale du Vicaire Savoyard ne put jamais lui déplaire.

Telle est la profession de foi de l'Emile. C'est un Christianisme dépouillé. Hormis la négation de la Révélation il n'est aucun de ses principes qui ne soit conciliable avec la philosophie chrétienne, ou plutôt qui n'en soit sorti. A sa morale il ne manque pas même l'ascétisme. Car le Vicaire Savoyard reconnaît que l'ascétisme serait le vrai. « J'aspire, dit-il, au moment où, délivré des entraves du corps, je serais moi sans contradiction (2). » Aussi apparaît-il plein de vénération pour le Christ. S'il trouve en l'Evangile des dogmes incroyables, il y trouve cependant des paroles divines qui l'empêchent de se détacher entièrement du culte et lui permettent, dans l'humilité du doute, de rester prêtre :

« Autrefois, je disais la messe avec la légèreté qu'on met à la

(1) Emile, p. 66.

(2) Idem, p. 69

longue aux choses les plus graves, quand on les fait trop souvent ; depuis mes nouveaux principes je la célèbre avec plus de vénération ; je me pénètre de la majesté de l'Être suprême, de sa présence, de l'insuffisance de l'esprit humain... Quand j'approche du moment de la Consécration, je me recueille pour la faire avec toutes les dispositions qu'exige l'Eglise et la grandeur du sacrement, je tâche d'anéantir ma raison devant la suprême intelligence ; je me dis qui es-tu pour mesurer la puissance infinie... Quoi qu'il en soit de ce mystère inconcevable, je ne crains pas qu'au jour du jugement je sois pun pour l'avoir jamais profané dans mon cœur (1). »

Ce Catholicisme, où la présence réelle du Christ, est plutôt niée, qu'affirmée, où la conciliation contradictoire d'une religion naturelle et d'un culte révélé s'opère par l'humiliation de l'esprit humain, ne saurait plaire aux logiciens qui veulent tout retenir ou tout rejeter, mais devait sourire à la faiblesse d'une société incapable de supporter, ni l'affranchissement de la pensée, ni l'asservissement du dogme. Aussi, Lamartine accepta le Catholicisme du Vicaire Savoyard avec enthousiasme. Lui aussi, considère respectueux et attendri la religion de sa mère et de son enfance. S'il la détruit, c'est en la bénissant. Il continue sinon à penser, du moins à parler chrétiennement. Il pose une série d'équations où chaque terme religieux trouve un équivalent profane. La *grâce* devient le génie (2) ; la raison « est l'infailible et perpétuelle *révélation* des lois divines », à moins qu'elle ne soit un *catholicisme* éternel (3). Jésus-Christ est la Divinité faite homme ou l'humanité divinisée (4). Les dogmes les plus importants sont rejetés sous le couvert de la superstition ou du symbole. Bref, il ne laisse à la religion que ce qu'elle a « de raisonnable et d'humain (5) », et prétend malgré cela la conserver presque entière.

Ne procède-t-il pas de Rousseau qui après avoir ruiné le

(1) Emile, p. 104.

(2) Harmonies. Invocation.

(3) Voyage en Orient, tome VII, p. 407. Confidences, VI, 4. Ed. compl., tome XXIX, p. 115.

(4) Voyage en Orient, tome VI, p. 445.

(5) Idem, tome VII, p. 125

fondement de toute religion révélée, s'attendrit sur le curé de campagne, lui laisse dire, sans foi ni sacrilège, la Messe et prêcher l'Evangile ? N'annonce-t-il pas Renan qui a désaffecté le sens de tous les mots liturgiques, et met dans la négation du surnaturel la perfection des religions ? Si Rousseau, Lamartine, Renan s'accordent pour ruiner le Christianisme sous prétexte de le transformer, ils ne peuvent être soupçonnés d'hypocrisie ; ils agissent par l'obsession d'une religion aimée, quoique abandonnée. Cette démonétisation du Christianisme que l'orthodoxie juge sacrilège, n'est chez eux qu'une forme du respect.

Si Lamartine ne se borne pas à la philosophie du Vicaire Savoyard, — car son éclectisme a retenu des lambeaux de doctrines diverses — du moins nous avons vu qu'il l'accepta toute et toujours. Entre sa pensée et celle de Rousseau, l'harmonie était telle qu'il s'est inspiré directement de l'épisode du Vicaire Savoyard dans *Jocelyn* (1836), *la Chute d'un Ange* (1838) et *le Tailleur de pierres* (1851).

Jocelyn n'est autre que le Vicaire Savoyard : « Rousseau décrit l'horizon, la vie et la pensée d'un pauvre prêtre chrétien, enseignant à un village, où il est exilé, le culte et la charité d'une communion universelle (1). » Voici la profession du Vicaire Savoyard définie par l'auteur de *Jocelyn*. Voilà *Jocelyn* annoncé par le Vicaire Savoyard : « Mon bon ami, je ne trouve rien de si beau que d'être curé. Un bon curé est un ministre de bonté, comme un bon magistrat est un ministre de justice. Un curé n'a jamais de mal à faire... *Oh si jamais dans nos montagnes, j'avais quelque pauvre cure de bonnes gens à desservir !...* Dans mes instructions, je m'attacherais moins à l'esprit de l'Eglise qu'à l'esprit de l'Evangile, où le dogme est simple et la morale sublime, où l'on voit peu de pratiques religieuses et beaucoup d'œuvres de charité... *Si j'avais des protestants dans mon voisinage*, ou dans ma paroisse, je ne les distinguerais point de mes vrais paroissiens en tout ce qui tient à la charité chrétienne ; je les porterais tous également à s'entr'aimer, à se regarder comme frères, à res-

(1) Cours, tome XI, p. 394.

pecter toutes les religions et à vivre en paix, chacun dans la sienne (1). »

Le Vicaire Savoyard deviendra curé de Valneige, il fera le bien ; non seulement, il accueillera les protestants, mais il ensevelira un colporteur juif et apprendra la tolérance à ses paroissiens. Dans les mêmes sentiments que le Vicaire Savoyard, Jocelyn dit la Messe (2). Lui aussi croit pouvoir concilier le catholicisme et la religion naturelle :

Si pour vos soifs sans eau l'esprit de l'Evangile
Est un baume enfermé dans un vase d'argile,
Hommes, sans le briser, transvasez la liqueur.

(IX^e Epoque.)

Jocelyn est complètement écrit dans l'esprit de Rousseau. Gagné au Rationalisme, c'est-à-dire à la négation du surnaturel, Lamartine s'arrête à la Religion du Vicaire Savoyard, qui est comme la première station de l'incrédulité (3).

Dans la Chute d'un Ange, Lamartine conserve tout le spiritualisme de Rousseau, non sans y mêler de la philosophie allemande. La VIII^e Vision reproduit très nettement les deux parties de la Profession de foi de l'Emile. La première partie, métaphysique, traite de la Création de l'homme, et surtout de Dieu. La seconde partie traite de morale et de sociologie. D'ailleurs, comme Lamartine affirme les maximes de Rousseau, sans tenir grand compte de ses preuves, la VIII^e Vision paraît être une Profession de foi abrégée ; et, comme d'autre part, s'étalent, au milieu du spiritualisme, des principes idéalistes ou panthéistes, la VIII^e Vision ressemble à une Profession de foi qui serait interfoliée.

Beaucoup plus que la profession de foi de la Chute d'un Ange, celle du Tailleur de pierres de Saint-Point se rapproche de la philosophie de l'Emile. De 1840 à 1852, en effet, Lamartine abandonne peu à peu le panthéisme allemand et se maintient uniquement dans les limites du spiritualisme. Rousseau,

(1) Emile, pp. 105-106.

(2) Jocelyn, V^e Epoque.

(3) Jocelyn fut écrit après le Voyage en Orient, lequel décida du rationalisme de Lamartine.

qui en 1808, l'avait déjà arraché à l'impiété, l'arrache au lendemain des Recueils, à l'Idéalisme. En effet, Raphaël (1849), les Confidences (1849), le Tailleur de pierres enfin, (1851) semblent avoir été dictés par Rousseau, de sorte que quand Lamartine le reniera dans le Cours de Littérature, ce sera après avoir dû deux fois son salut à la Profession du Vicaire Savoyard.

Claude des Huttes, le pauvre tailleur de pierres, n'a point la philosophie éclectique de la Chute d'un Ange, mais la religion naturelle du Vicaire Savoyard. Lui aussi n'écoute que sa conscience et déclare Dieu inconcevable : « Une idée de Dieu, mais si on l'avait, on serait Dieu soi-même (1). » Sa morale est également fondée sur la conscience : « Quand je fais mal à mon âme, en ne suivant pas la volonté de Dieu, je n'ai pas besoin de me le prouver, je le sens aussi fort, et mon âme crie et saigne en moi, comme ma chair sous mon marteau (2). » Enfin, il rend l'homme seul responsable du mal : « Là, où est le bien, là est le bon Dieu, là où est le mal, là est l'homme. » Comme il arrive souvent, l'imitation renchérit sur le modèle. La profession de foi du Tailleur de pierres est plus naturelle, et partant plus digne de Rousseau que celle même du Vicaire Savoyard. Car enfin, né pendant la Révolution, alors que les églises étaient fermées, Claude des Huttes dont l'instinct ne fut pas faussé par l'éducation catholique, ignore tout ce que le Vicaire a dû oublier. La philosophie également fut épargnée à sa raison. Si plus tard, un vieux tailleur de pierres lui fait connaître quelques penseurs, Socrate, Platon, Confucius, Cicéron, Claude des Huttes n'a soupçonné la sagesse profane, que quand il était en état de l'accepter et de la repousser au besoin. Son esprit était formé, il n'a pas dû comme le Vicaire Savoyard le réformer.

Lamartine appelle volontiers sa philosophie un Christianisme rationnel. Ce Christianisme rationnel, il ne l'a pas inventé ; il le trouvait tout formé dans l'Émile. A la Profession de foi du Vicaire Savoyard il ajouta parfois quelques parures étranges et

(1) Le Tailleur de Pierres, tome XXXII, p. 429.

(2) Idem, p. 432.

disparates. Les unes après les autres elles tomberont, laissant chaque fois réapparaître le fond primitif dans son intégrité.

La métaphysique spiritualiste de Rousseau domine une philosophie sociale qui passa dans l'œuvre de Lamartine. A la fin de sa vie, par haine de la démagogie et du nivellement, par crainte des révolutions, il rejette en bloc toute la sociologie de J.-J. Rousseau. Même alors il en conserve beaucoup ; et nous aurons à faire le départ.

Dans la profession de foi de l'Emile, nous avons vu que Dieu est bon, et que l'humanité seule est responsable du mal. Le mal en effet n'est pas naturel, mais d'origine sociale. Montrer l'antagonisme de la nature et de la société, puis la régénération possible de l'individu et de la société, telle est l'œuvre sociale de Rousseau ; Lamartine la reprendra, mais en partie. Car il croit au progrès et non à la régénération de la société.

Le *Discours sur l'Inégalité* nous montre l'homme créé bon par Dieu et rendu mauvais par la société. Lamartine a écrit son *Discours sur l'Inégalité*, et c'est la Chute d'un Ange (1), Cédar et Daïdha, l'homme et la femme de la nature sont bons. Les Nomades dont la vie est à la fois naturelle et sociale sont à la fois bons et méchants. Les hommes des cités sont complètement pervers ou plutôt le seraient, si la nature pouvait être entièrement étouffée, et surtout si notre poète était capable de peindre la perversité absolue.

Cédar est bien par certains côtés l'homme primitif de Rousseau. Il doit développer mais non créer toutes ses facultés. Il peut et ne sait pas parler. Il faudra que Daïdha lui révèle le langage. Il a l'instinct de Dieu, sans en avoir l'idée ; il faudra que le Prophète lui enseigne la Religion naturelle. D'ailleurs, tandis que l'homme primitif de Jean-Jacques agit par égoïsme et ne possède qu'un rudimentaire instinct de pitié, Cédar, du premier coup, est toute bonté, toute générosité, tout amour.

Les Nomades, vivant en société, traitent l'étranger en esclave et connaissent déjà cette fille de l'inégalité, la jalousie. Ils ne

(1) S'il y a dans la Chute d'un Ange, un véritable discours sur l'Inégalité, il y a aussi bien autre chose.

connaissent du moins que la forme la plus naturelle de la jalousie, celle qu'excite la beauté. Et s'ils asservissent Cédar, ils ne le tuent point :

Le tuer, le tuer, s'écria chaque mère...

Quand Daïdha, enfermée dans la tour de faim, demande ses fils, les femmes de Phayr se laissent toucher, « pensant au jour où l'on enfante ».

La cité enfin abrite tous les vices que Rousseau nous montre issus de l'association. Les hommes s'associent en vue du bien-être. De là sortent les raffinements de la mollesse et de la luxure. Pour jouir, les hommes travaillent ; le travail entraîne à sa suite *la propriété, l'inégalité*, et avec elles, l'envie, le vol, le brigandage. Vivant ensemble, les hommes tiennent à l'estime publique ; « Être et paraître deviennent deux choses différentes. » Ainsi naquit le vice le plus hideux : l'hypocrisie. Cette génération des vices se retrouve dans la Chute d'un Ange. Les hommes des cités s'amollissent par le luxe des habitations et deviennent cruels en cessant d'être végétariens. Avec une imagination puérile par son impuissance même, Lamartine s'ingénie à nous représenter les délices infâmes du palais de la volupté et du crime : bas reliefs de chair, guirlandes d'enfants, sièges humains. L'inégalité règne dans la cité où les uns sont dieux, et les autres esclaves. L'hypocrisie enfin est l'arme suprême de Nemphid et de Lakmi. Dressée par Nemphid, Lakmi

A la sincérité préfère l'artifice...

Mais le dernier degré de cette instruction

Était l'œuvre accompli : dissimulation.

Disciple de Rousseau, Lamartine nous montre partout le duel de la nature et de la société. Il dira de Lakmi :

On voyait qu'une grande et puissante nature

Avait marqué d'un sceau la noble créature

Et qu'un germe d'amour l'accomplirait plus tard,

Si l'homme ne l'avait brûlée à son regard.

Vaincue, la nature n'est jamais anéantie. Même les monstres les plus odieux entendent encore les voix de la nature et par-

ticulièrement la plus forte de toutes, l'amour. Chez les bandits qui enlèvent Daïdha, chez Asrafiel, chez Lakmi, notre poète, avec une invraisemblance inouïe et une délicatesse inattendue, nous décrit ces réveils du cœur.

Ainsi dans la Chute d'un Ange, l'éloignement ou le rapprochement de la nature devient le critérium exact de la méchanceté ou de la bonté des hommes.

Cette opposition de la nature et de la société persiste à travers toute l'œuvre de Lamartine. Avant comme après *la Chute d'un Ange* il a pensé que

Les hommes trop près des hommes sont méchants.

(VIII^e Vision.)

Dès *les Méditations* il croyait que « l'homme offusque l'homme et l'empêche de voir Dieu (1) ». A Paris *Jocelyn* songe de l'enfer.

Oh ! que ces grandes voix des grandes capitales
Ont de cris douloureux et de clameurs fatales,
D'angoisses, de terreurs et de convulsions !
On croit y distinguer l'accent des passions
Qui soufflent de l'enfer sur ce million d'âmes,
Entrechoquent entre eux ces hommes et ces femmes.

(Jocelyn, VIII^e Ep.)

Une des dernières poésies de Lamartine célèbre *le Désert*, 1856.

Marcher seul affranchit, penser seul divinise.

A défaut du désert il préféra toujours à l'amoncellement des villes la demie solitude des champs. Car isolé, l'homme obéit à ses instincts, et le poète ne mit jamais en doute la moralité de la vie instinctive.

Rousseau ne se contente pas d'opposer à l'état primitif l'état actuel. Il croit à la possibilité d'une régénération. Il nous enseigne la régénération individuelle de l'enfant dans l'Emile, de l'homme dans la Nouvelle Héloïse et la régénération collective de l'humanité dans le Contrat Social. Les Confessions nous donnent un modèle de l'homme naturel.

(1) Nouv. Méd. Solitude, Comm.

D'ailleurs Rousseau n'a jamais songé qu'il fût possible ni souhaitable de revenir à la brutalité primitive. Seulement après avoir retrouvé les caractères de l'homme primitif et délimité les méfaits de la société, il est permis de mieux comprendre ce qu'aujourd'hui l'humanité doit être et ne pas être. Rousseau n'entend détruire que les abus d'une société qui d'un « animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme (1) ». Il avoue que la liberté et l'égalité dans l'état de nature sont imparfaites et que la société plus morale que la nature peut seule en faire des droits absolus (2). Il n'est pas même éloigné de bénir dans le futur la société qu'il maudit dans le passé.

La régénération s'unit au progrès pour Rousseau, à plus forte raison pour Lamartine. Notre poète admit toujours la régénération privée par la vie naturelle. Lui aussi écrivit l'Emile et les Confessions; et ce sont les Confidences; la Nouvelle Héloïse, et c'est Raphaël. Mais il n'admettait guère la régénération collective et il n'a pas écrit de Contrat Social. Dès la *Politique rationnelle*, en disciple de l'Ecole historique, il constate à travers les grandes époques de l'Humanité une évolution lente et continue. Dans l'*Histoire des Girondins* la théorie est nette : en sociologie il y a progrès et non régénération.

Certes Lamartine oppose la nature à la société, en ce sens qu'il trouve les hommes isolés meilleurs qu'en groupe. Mais il n'accuse que l'humanité. Si, réunis, les hommes ont plus d'occasions de faire le mal et de ne pas écouter l'instinct, la société n'en peut rien. Aussi dans le Cours de Littérature, tous ceux qui après Rousseau, Vigny par Chatterton (3), Hugo par les Misérables (4), ont « dressé l'homme contre la société » sont réprouvés. La société n'est que le reflet de l'Humanité; et même toute imparfaite qu'elle est, parce qu'elle est l'expression d'un être imparfait, est *le grand fait accompli des siècles* (5) ». L'état social est et a toujours été supérieur à l'état de nature. L'un, malgré l'influence salutaire de l'isolement, fut le régime

(1) Contrat Social, I, VIII.

(2) Cf. Contrat Social.

(3) Cours, tome XV, p. 328.

(4) Idem, tome XIV, p. 342.

(5) Idem, tome XV, p. 218.

de la force ; l'autre, malgré l'influence corruptrice de l'amoncellement, fut le régime du droit.

Entraîné à réhabiliter politiquement sinon moralement la société, Lamartine finit par écarter toute l'œuvre de son maître.

Dans les *Confidences*, Lamartine prétend avoir reçu une éducation à peu près semblable à celle d'Emile, et se donne, tel Rousseau dans les *Confessions*, comme le type de l'homme naturel, perverti, il est vrai, par la société. Sans doute, il se regarde trop, lui et ceux qui l'entourent à travers l'Emile et les *Confessions* pour que quelques traits de leur physionomie n'en aient point été déformés. Toutefois, le *Manuscrit de ma Mère* — à l'exception d'un christianisme très pur — semble écrit par une femme du XVIII^e siècle qui aurait lu — et elle l'avait lu — Rousseau (1). Ce qui est sûr, c'est que dès 1809, Lamartine vivait d'après Rousseau, et qu'en 1849, il ne sait retrouver l'image de son enfance et de sa jeunesse qu'au miroir de l'Emile et des *Confessions*.

Laissons faire la nature, écartons la société (2) ; telle fut la règle de l'éducation d'Emile ; et, s'il faut l'en croire, de Lamartine même. Ne vivait-il pas avec les petits montagnards de son village ? « Jamais homme ne fut élevé plus près de la nature. » Aussi, devient-il « un être sentant, pensant et aimant, en communication perpétuelle avec la nature qu'il respire par tous les pores et avec Dieu qu'il sent par tous ses bienfaits (3) ». Comme pour Emile, on développe son corps, avant de développer son esprit. L'effort est banni de son éducation : « Ma mère ne me demandait que d'être vrai et bon. Je n'avais aucune peine à l'être. Je n'avais jamais à lutter, ni avec moi-même, ni avec personne. Tout m'attirait, rien ne me contraignait. Le peu qu'on m'enseignait m'était présenté comme une récompense (4). » D'un autre côté, sa mère ne lui « commandait pas une dévotion chagrine qui arrache les enfants à leurs jeux ou à leur sommeil pour les forcer à prier Dieu. Elle ne mêlait pas la

(1) Le manuscrit de ma mère, p. 170. Cf. REYSSIE : *La Jeunesse de Lamartine*, p. 53.

(2) LANSON : *Histoire de la Litt. française*, 4^e éd. p. 772.

(3) Les *Confidences*, IV, II, p. 65.

(4) Idem, tome XXIX, p. 75.

prière à nos larmes, mais à tous les petits événements heureux qui nous survenaient (1) pendant la journée ». Or, cette absence d'effort et de contrainte, sans lesquels il ne saurait y avoir ni vertu ni devoir, constitue l'immoralité de l'Emile ; et Lamartine semble bien en avoir été victime. Ignorant la contrainte et l'effort, il a laissé sa vie, ses vers, sa politique inachevés. Comme Émile, Alphonse fut d'abord élevé seul ; sa mère « ne voulait pas de l'émulation qui n'est qu'une jalousie de l'orgueil des enfants (2) ». Son éducation fut négative ou d'apparence négative. La mère d'Alphonse, comme le précepteur d'Emile, assiste ou ne paraît assister qu'en témoin aux leçons de l'expérience : « On savait très bien, à *mon insu*, me choisir mes camarades et mes amis parmi les enfants des familles les plus honnêtes et les plus irréprochables du village (3). » Pour inspirer à son fils l'horreur de la viande, M^{me} de Lamartine le conduit sans lui révéler son dessein dans une boucherie où il voit assommer un bœuf (4). « Quant aux sentiments et aux idées, ma mère en suivait le développement naturel chez moi en le dirigeant *sans que je m'en aperçusse* et peut-être sans s'en apercevoir elle-même (5). » La nature reste le grand maître, même en religion ; Alphonse ne s'instruit pas dans les catéchismes. Le soleil pénètre dans une chambre, un beau paysage se présente ; M^{me} de Lamartine élève la pensée de ses enfants vers Dieu. Cette éducation première eut les meilleurs résultats, hélas vite compromis : « Heureux de formes, heureux de cœur, heureux de caractère, la vie avait écrit bonheur, force et santé sur tout mon être. Le temps, l'éducation, les fautes, les hommes, les chagrins, l'ont effacé (6). »

Comme Rousseau d'ailleurs, il ne songe pas à restaurer l'impossible état de nature. La règle est seulement de regarder quelquefois en arrière pour mieux se diriger ensuite. Sachant que l'homme primitif parle et pense à peine, définissons-nous, non

(1) Les Confidences, tome XXIX, p. 88.

(2) Idem, p. 77.

(3) Idem, p. 101.

(4) Idem, p. 80.

(5) Idem, p. 81.

(6) Idem, IV, 6, p. 75.

de la pensée, mais de ses excès : « O vertu, s'écriait Rousseau, science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peine et d'appareil pour te connaître (1). » Sachant que l'homme primitif a des passions peu actives, fuyons la fièvre des villes. Sur-tout renonçons à ces vices purement mondains, le mensonge, le respect humain. Tel est l'esprit dans lequel Lamartine nous fait les *Confessions* ou les *Confidences* de ses erreurs.

A douze ans, au collège de Lyon, il remarque « *les faux sourires, les hypocrites caresses* des maîtres qui voulaient imiter le cœur d'un père pour de l'argent (2) ». Les Jésuites de Belley, auxquels il garde cependant une reconnaissance émue, lui laissent au cœur le regret de la liberté et lui imposent une foi trop superstitieuse et trop puérile. Il la juge d'après la religion naturelle. Sorti du collège, il subit l'influence desséchante du monde. Du moins, il partage quelques semaines auprès de Graziella, la vie pauvre de pêcheurs italiens, il devine que dans la simplicité des mœurs et de l'esprit, réside la vérité. Bien qu'il « se forme plus de liaison et de parenté d'âme en huit jours parmi les hommes de la nature, qu'en dix ans parmi les hommes de la société (3) », il abandonne Graziella, ayant du monde non l'hypocrisie qu'il détestait trop pour y tomber, mais la vanité : « J'étais à cet âge ingrat où la légèreté et l'imitation font une mauvaise honte au jeune homme de ses meilleurs sentiments... Graziella n'était pas oubliée, mais elle était voilée dans ma vie. Cet amour qui enchantait mon cœur, humiliait mon respect humain... *Je n'étais que vanité* (4). » C'est alors que, perverti par le monde, il retrouve son camarade Vignet, moins bon que lui autrefois, meilleur aujourd'hui, métamorphosé par la vie naturelle. Au collège, Vignet se montrait humilié des défaites, dédaigneux, mécontent, isolé, incrédule. La pauvreté le condamne-t-elle à vivre à la campagne, Alphonse le retrouve « grave, austère, et tendre; retrempé dans la retraite, au fond des montagnes, ayant eu la force de se mettre

(1) Discours sur les sciences et les arts (fin).

(2) *Confidences*, tome XXIX, p. 103.

(3) *Idem*, p. 219.

(4) *Idem*, pp. 281-282.

à part du courant de sottises et de légèreté qui nous entraînait (1) ». Lui-même n'est pas perdu sans ressource ; s'il n'est pas encore régénéré, il a des regrets ; à vingt ans, il pleure Graziella et maudit la société corruptrice : « Pourquoi n'ai-je pas su oublier dans cette vie simple et dans tes bras, mon nom, mon pays, mon éducation et tout le vêtement de chaînes dont on a habillé mon âme, et qui l'entrave à chaque pas quand elle veut rentrer dans la nature (2). »

On le voit, Lamartine en écrivant les *Confidences* (1849) était encore sous le charme de cet Emile et de ces *Confessions* qu'il lisait pour la première fois en 1809. Dans le *Cours de Littérature* il reprochera bien à l'Emile de ne convenir qu'à l'éducation d'un prince (3), il se rapprochera surtout d'une morale de l'effort et du devoir (4) ; il n'en conservera pas moins le dogme fondamental de l'éthique de Rousseau, *la moralité de la nature*. Jusqu'à *la Vigne et la Maison* (1857) ne pourrait-on pas retrouver l'inspiration des *Laboureurs* de Jocelyn ? Certes il crut toujours salutaire de regarder vivre les humbles, les pêcheurs ou les paysans, et de penser que sur leur vie devrait parfois se régler notre vie.

A la fin des *Confidences*, Lamartine regrette d'être dégénéré ; dans Raphaël il est régénéré. Il semble même avoir exagéré la perversité de sa jeunesse, pour goûter ensuite le plaisir de proclamer sa régénération. La *Nouvelle Héloïse* nous indique comme sources principales de toute réformation morale la Franchise et l'Amour. Il en est de même dans Raphaël. Et comme pour mieux attester l'influence de Rousseau, Lamartine enverra ses deux amants faire un pèlerinage aux Charmettes.

Une franchise saine règne dans Raphaël, comme dans l'Héloïse. Les deux héroïnes préviennent l'une et l'autre leur mari de leur amour ; et les deux maris accueillent avec la même bienveillance et le même succès les amants de leur femme.

(1) Les *Confidences*, tome XXIX, p. 330. Nous savons que la *Correspondance* est là-dessus d'accord avec les *Confidences*. Cf. plus haut, p. 140.

(2) *Idem*, XII, 27, p. 380. Lignes écrites à vingt ans sur la marge d'un Tacite. Cf. p. 381.

(3) *Cours*, tome XI, p. 392.

(4) *Idem*, tome XII, pp. 31 et 32.

Julie dit à Raphaël : « Le mensonge m'a toujours été si odieux et si impossible que je ne voudrais pas même de la suprême félicité du ciel s'il fallait tromper le ciel pour y entrer (1). »

L'amour surtout est la vertu purificatrice. Nous savons que Lamartine unit étroitement la théorie de Pétrarque à celle de Rousseau. L'immatérialité et la divinité de l'amour, il les doit plutôt à Pétrarque. Car bien que Saint-Preux aspire lui aussi à la pureté céleste de l'amour, sa passion reste sensuelle et son ciel est celui de Mahomet : « Je crois te voir, écrit-il à Julie, te toucher, te presser contre mon sein. Objet adoré, fille enchantresse, source de délices et de voluptés, comment en te voyant ne pas voir les houris faites pour les bienheureux (2). » Divin chez Pétrarque, l'amour est plutôt naturel chez Rousseau. Corrigeant Rousseau par Pétrarque, Lamartine nous montre dans Raphaël un amour plus éthéré que celui de la Nouvelle Héloïse, moins affranchi des sens que celui des Sonnets. Ne disait-il pas lui-même qu'il aimait toutes celles qu'il avait adorées (3) ?

Quant à l'idée de la Régénération par l'amour que Rousseau lança — avec quel succès — dans la littérature, elle fut acceptée par Lamartine, enthousiasmé. Raphaël, comme les Vers à Musset, nous montre sa propre guérison. Ce qui fait l'agrément de l'amour comme remède, c'est qu'il ne donne aucune peine : « Un seul regard m'avait renouvelé tout entier (4). » Sur un désir de Julie, Raphaël s'élève à l'ascétisme naturellement « puisqu'elle l'avait voulu (5). »

Cette force de l'amour, exprimée un peu partout des Méditations aux Recueils, mise au centre du grand poème des Visions n'apparaît nulle part plus sanctifiante que dans la Chute d'un Ange. Les fils farouches et sauvages de Phayr, amoureux de Daïdha, deviennent respectueux et timides. Ils révèlent leur passion, de loin, par de poétiques et innocents symboles. Repoussés, ils ne songent pas à la violence.

Et le fils de Kalcin n'osa plus s'approcher.

(III^e Vision.)

(1) Raphaël, tome XXXII, p. 224.

(2) Nouvelle Héloïse, II. Lettre XVI.

(3) LACRETELLE : Lamartine et ses amis.

(4) Raphaël, p. 222.

(5) Idem, p. 251.

Même les hommes pervers des cités s'adoucissent au contact de la beauté, ou se purifient au feu de l'amour. En face de Daïdha prise au filet, les féroces pourvoyeurs des dieux découvrent des nuances exquisés d'admiration esthétique et de délicatesse morale (1). Ils la saisissent avec des précautions de mère. Asrafiel qui personnifie la force brutale et sensuelle, devenu amoureux, sent l'amour passer de « ses sens à son cœur ». Aux plaisirs grossiers succèdent les raffinements d'une jouissance presque immatérielle.

Il aurait préféré le vent de ses cheveux
A ces mille beautés qui devançaient ses vœux.

(XII^e Vision.)

Son âme plus délicate éprouve le dégoût de l'impudeur provocatrice et le charme des résistances vertueuses. Il ne voudrait pas de Daïdha profanée. Il dit à Nemphed.

Et qui sait ? ce rebut de ton dédain suprême
Pourrait de bras en bras passer dans les miens même !

Lakmi subit une métamorphose pareille. La seule présence de Cédar suffit à ranimer en elle la nature. Elle pleure en le voyant pleurer, et, ce qui est le commencement du salut, souffre de son avilissement :

Elle éprouvait du cœur le supplice suprême
Adorer, sans pouvoir monter à ce qu'on aime.

Elle ne trouve plus la paix dans le crime,

Et le dégoût du vice, à défaut d'innocence,
Venait régénérer cette coupable enfance.

Au prix d'un subterfuge, mais au sacrifice de sa vie, elle veut, enveloppée des cheveux de Daïdha, connaître les marques d'un saint amour et mourir. La jalousie même ne saurait la rendre à la méchanceté. Elle n'a pas la force de torturer la mère en sa rivale. Ainsi l'amour « cette foudre du ciel » peut allumer jusqu'au limon (2).

Dans le Cours de Littérature, Lamartine condamne la Nou-

(1) Chute d'un Ange, I^{re} Vision, tome XVI, p. 66.

(2) Idem, XII^e Vision, p. 342.

velle Héloïse. C'est qu'il rejette toute l'œuvre de Rousseau en bloc. Car il n'en conserve pas moins les idées essentielles. La régénération par l'amour fut toujours à ses yeux un dogme. Enfin, s'il est vrai qu'il chercha toute sa vie entre l'individualisme et le communisme une conciliation dans la famille, n'aurait-il pas dû se montrer reconnaissant à Jean-Jacques d'avoir fortement reconstitué la famille qu'au XVIII^e siècle le mépris du mariage, l'abandon des enfants, la facilité de l'adultère manquèrent détruire. Il aurait même pu opposer la famille reconstituée de l'Héloïse à l'Etatisme du Contrat Social. Mais pour cela il aurait fallu découvrir dans le Contrat l'Etatisme et non l'Anarchie.

L'Emile et la Nouvelle Héloïse traitent de régénération privée ; le Contrat Social de régénération civile.

Parmi les socialistes, les uns font de la société une œuvre humaine et contractuelle ; les autres, une œuvre naturelle et organique. Les premiers, tout en aboutissant au communisme ou au collectivisme n'en partent pas moins de l'individu. Pour les seconds, même s'ils ménagent quelques droits personnels, l'agrégat seul est vivant. Rousseau est un individualiste. Et comme tous les individualistes devenus socialistes, il ne le devient que pour n'avoir pas contrebalancé les deux droits principaux de l'homme, la liberté et l'égalité. Faute de s'apercevoir que la liberté individuelle n'est nullement « assurée par ce fait que le peuple en son ensemble est libre(1) », il a négligé la liberté individuelle au profit de la souveraineté collective. Il s'achemine vers le despotisme d'Etat. La liberté escamotée, l'égalité restait sans contrepoids. Or, l'égalité, qui pour Rousseau, venu de bas, était une simple revendication de l'individualisme, se transforme aisément en négation de tout droit personnel. Elle le conduisait au Communisme d'Etat.

Rousseau est cependant parti de l'individualisme, et il ne s'en éloigne qu'à son insu. Il supprime ou plutôt tend à supprimer la liberté individuelle ; mais il croit la respecter. Il y aurait d'ailleurs un livre ou au moins un chapitre à écrire sur le libéralisme de Rousseau. N'a-t-il pas traité lui-même « des

(1) FAGUET : Politique comparée, p. 15.

bornes du pouvoir souverain (1) » ? Après avoir exigé l'aliénation totale des droits individuels, il la limite au strict nécessaire, en fait (2). Non seulement en fait, mais en principe, il défend la liberté individuelle contre toute inquisition. « La volonté générale à son tour change de nature ayant un objet particulier, et ne peut comme générale prononcer ni sur un homme, ni sur un fait (3). »

Comme Rousseau, dont il partagea longtemps la passion égalitaire, Lamartine fut de tendance socialiste par individualisme. Mais, dupe de ce que M. Faguet appelle le sophisme du Contrat social, il ne cessa de croire que Rousseau préservait la liberté individuelle. Ce sophisme lui masquait d'une part l'antagonisme de la liberté et de l'égalité, en sorte qu'il ne s'avisa jamais de les contenir l'une par l'autre. Ce sophisme l'empêchait d'autre part de discerner les droits de l'individu des droits de la collectivité, en sorte que le fondateur du despotisme d'Etat lui parut un libéral et même un anarchiste (4).

Avant 1861, Lamartine n'avait pas lu le Contrat Social ; mais il en sait quelques principes tombés dans le domaine public et retenus par la Révolution. Rousseau lui apparaît comme le père des Droits de l'Homme, dont Fénelon fut l'ancêtre. Et à ce titre, s'il le repoussa ensuite, il commence par l'admirer.

Rousseau fonde le droit de nature sur l'état de nature. Appliquant à l'homme « les raisonnements hypothétiques et conditionnels » que Buffon appliquait « au monde (5) », il commence par déterminer l'état naturel. Avant la société les hommes furent libres, égaux (6). (*Discours sur l'Inégalité.*) Puis il conclut : en société, les hommes doivent rester libres et égaux. (*Contrat Social.*) Le droit s'appuie sur le fait. Si les hommes furent libres et égaux, ils ne le sont plus. La société les a donc

(1) Contrat Social, livre II, chap. iv (tome V).

(2) Idem.

(3) Idem, p. 130.

(4) Cours, tome XI, p. 424.

(5) Discours sur l'Inégalité, tome IV, p. 214.

(6) D'ailleurs l'état de nature recommence avec chaque naissance. Voilà pourquoi Rousseau dit indifféremment « l'homme est né libre » (*Contrat Social*, I, I, p. 98) ou l'homme « naît libre » (I, IV, p. 104). Seulement à peine commencé, l'état de nature est aujourd'hui anéanti par l'état social.

dépouillés de biens préexistants. Et en réclamant ses droits, l'homme réclame moins ce qui doit être que ce qui a été. La Révolution sera une revendication.

Après Rousseau *les politiques* continuent d'assimiler le droit et l'état de nature. Pour Robespierre le droit naturel est un fait primitif. *Les philosophes*, au contraire, écartent toute assimilation. Antérieur et supérieur aux faits, le droit naturel repose non sur l'état de nature, mais sur la nature ou les instincts de l'homme. Jouffroy, en effet, déterminera le droit naturel par la fin de l'homme, et la fin de l'homme par la nature de l'homme (1). Comme la nature d'un être « *tend* à la fin pour laquelle il a été organisé », nous connaissons la fin et les droits de l'homme après avoir noté « les *tendances* primitives et instinctives de la nature humaine (2) ». Mais tendre et réaliser sont deux. Jouffroy distingue *la nature* et *la condition* de l'homme (3). Il découvre les droits non « en prenant les hommes tels qu'ils sont (4) », mais tels qu'ils tendent à être.

Si les faits ne réalisent pas intégralement et immédiatement les tendances naturelles, ils finissent toujours par s'y conformer : « Comme un être ne peut agir que conformément à sa nature, on peut lire la destination de chaque être non seulement dans sa nature, mais encore dans son développement et dans sa vie. (5) » En conséquence plus un être se développe, plus il accomplit sa nature ; et l'état de nature, étant primitif, fut le moins naturel.

Politiques et Philosophes sont d'abord confondus ou conciliés par Lamartine (1831-1847). Puis il se sépare des Politiques et de Rousseau (1847). Loin d'avoir asservi l'humanité, la société l'affranchit peu à peu. Enfin il défend la société contre les bouleversements (1861). Du moment que les revendications sociales sont illégitimes, restreignons les exigences de la liberté

(1) JOUFFROY : Cours de Droit Naturel (1835), I, p. 6.

(2) Idem, p. 31.

(3) Idem, p. 6.

(4) Contrat Social, I, I, p. 97. Rousseau comme Buffon étudie l'homme par le dehors ; et Jouffroy comme Reid par le dedans.

(5) JOUFFROY : Cours de droit naturel, II, p. 375.

et de l'égalité. D'ailleurs, même en 1861, il reste à son insu tributaire du Contrat Social.

De 1831 à 1847 l'irréflexion ou l'éclectisme de Lamartine semble admettre que nos droits sont à la fois *à priori* et primitifs. Dans la Politique Rationnelle, d'une part il prend la conscience pour juge (1) ; d'autre part il place à l'origine l'âge théocratique. C'est l'Eden. Or l'Eden de Lamartine ressemble assez à l'état naturel de Rousseau. Dirigé par Dieu lui-même, l'homme jouit sans doute alors de l'égalité et de la liberté. Mais l'auteur ne le dit pas. Apparemment il préfère montrer à travers les âges le progrès social. Un mot du Résumé Politique (1833) indiquerait que les droits d'aujourd'hui furent la réalité d'autrefois. Le prolétariat « a reconquis des droits stériles (2) ». La Chute d'un Ange est plus explicite. Cédar et Daïdha échappés de la tribu de Phayr jouissent de la liberté et de l'égalité. Le poète des *Recueils* appuie sur l'état de nature, le droit de nature. Dans l'Épître à Guillemardet, il nous parle de « rasseoir le saint droit sur les bases antiques ». Dans Utopie l'égalité fut une réalité : .

*Quand l'égalité fut bannie,
L'homme inventa la tyrannie
Pour qu'un seul exprimât ses droits.*

Cependant le poète de la Chute d'un Ange et des Recueils insiste plutôt sur le code (3) de l'Instinct que sur les droits primitifs. Poursuivis par la tribu, guettés par la cité, Cédar et Daïdha voient leur liberté à la merci de la force. Aussi ne soyons pas surpris que l'historien des Girondins, instruit par le Cours de Droit naturel (1835-42), se sépare nettement de Rousseau : « Ces axiomes sociaux rédigés par Robespierre confondaient comme ceux de J.-J. Rousseau *les instincts naturels* de l'homme avec les droits légaux créés et garantis par la société. Robespierre oubliait que l'état de nature était l'absence ou l'anarchie de tous les droits ; que la société seule

(1) Mém. Pol., tome XXXVII, p. 362.

(2) Résumé Politique, p. 514.

(3) Cf. Utopie : La loi de nature en nature A si bien écrit la nature... Cf. Epître à Dumas : « Dans le code infaillible écrire la nature », etc.

en triomphant de siècle à siècle de la force brutale de chaque individu créait lentement, et en retranchant quelque chose au droit de chaque être isolé, ce vaste système de rapports, de droits, de facultés, de garanties et de devoirs dont se compose le droit social, que la société distribue et garantit ensuite à ses membres (1). » Certes il pardonne alors aux droits de Robespierre et de Rousseau de n'avoir pas été réels parce qu'ils sont *vrais* (2). Enfin il professe encore (3) il professa toujours la moralité de la vie instinctive. Il n'en est pas moins exact qu'en 1847 Lamartine pense que la société seule établit le droit.

Primitifs ou *à priori* les droits de l'homme sont la liberté et l'égalité. De 1830 à 1848 c'est au nom du Contrat Social que Lamartine aime les revendiquer.

La liberté entraîne la souveraineté collective. Reconnue dès la Politique Rationnelle (1831), elle est formulée dans Utopie (1837).

Nul n'est esclave et tous sont rois.

Le gouvernement de tous sera-t-il le gouvernement de tous par tous ? Lamartine s'en tient à la représentation, si odieuse à J.-J. Rousseau.

Loin d'emprunter au Contrat Social le despotisme d'Etat, il ignore même qu'il s'y trouve. En proclamant avec l'Ecole libérale la liberté de la pensée, la liberté du culte, la liberté de la vie de chaque jour, il se croyait disciple de Rousseau. Mais comme d'autre part, tout en accordant la liberté à la vie privée, il eut toujours foi dans les gouvernements forts, on peut supposer que cette foi, reçue des Théocrates (4) n'aurait pas été conservée par l'historien des Girondins s'il ne l'eût retrouvée chez les théoriciens de 93 et de tout despotisme démocratique ; lesquels procèdent de Rousseau. Sur ce point l'influence du Contrat Social aurait été méconnue mais capitale.

De toute la sociologie de Rousseau, les principes égalitaires

(1) Hist. des Girondins, tome XII, p. 348.

(2) Idem, p. 351.

(3) Cf. les Confidences.

(4) Cf. plus loin, p. 197.

plaisaient le plus à Lamartine. Le Christianisme avait suscité dans son âme (1) la passion de l'égalité; passion qui se développa singulièrement au contact des idées de Rousseau. Avec Rousseau il pense que le problème de l'égalité est plus social que politique. Ne réduisons pas l'inégalité aux privilèges. Les vrais privilèges sont le luxe, la jouissance sans travail, la propriété (2). Avec Rousseau il préfère à l'industrie qui entraîne les grandes disproportions de la richesse et de la misère, l'agriculture plus calme, plus naturelle, plus égalitaire. C'est pour combattre l'inégalité qu'il se préoccupe de colonisation (Voyage en Orient, 1832-33), du droit au travail et de la charité de l'Etat (1844). Dans l'Histoire des Girondins (1847, quoiqu'il maintienne la propriété, il fixe comme but à la société le nivellement. Avec Rousseau enfin il songe dans ses rêves égalitaires plus au bonheur individuel qu'à la prospérité de l'organisme social.

Ainsi, vers 1848 le Contrat était pour Lamartine la Bible de la Liberté et de l'Egalité. D'ailleurs il se refusait à découvrir dans le passé les droits de l'Homme (3). Et comme il entendait trouver dans le Contrat non seulement la liberté du peuple mais la liberté des individus, il est parfois trop libéral pour un disciple de J.-J. Rousseau.

En 1861 Lamartine lit le Contrat Social. N'y trouvant que ce qu'il y avait mis avant de le lire, il s'imagine que l'autorité y est sacrifiée à l'indépendance. Devenu lui-même plus fervent que jamais du principe d'autorité, il se rapproche singulièrement de Rousseau qu'il croit réfuter.

En apparence Lamartine prend partout le contre-pied du Contrat. La société, déclare-t-il tout d'abord, n'est pas artificielle. Mais

(1) M^{me} de Lamartine contribua à faire de son fils un socialiste chrétien. Elle avait établi chez elle la prière en commun, pour que sa maison fût « une maison de frères ». Et elle ajoutait : « Cela est bien bon aussi pour les maîtres qui sont rappelés ainsi à l'égalité chrétienne avec leurs inférieurs selon le monde. » (Manuscrit de ma mère, 5 sept. 1822, p. 124.) Elle avait pris l'habitude de ne « jamais employer personne à son service personnel, de se déshabiller et de s'habiller elle-même, d'allumer son feu par réminiscence de l'humilité et de la pauvreté chrétienne ». (Idem, p. 319.) Elle mourut même, à la suite d'un bain, victime de cette pieuse habitude.

(2) Cf. LANSON : Hist. de la Litt. française, p. 784.

(3) Cf. Hist. des Girondins, tome XII, p. 348.

il a beau écrire que « la société politique est organique (1) », il se garde d'ajouter que l'individu n'a pas de droits indépendants parce qu'il est membre nécessaire d'un organisme. C'est qu'il ne déplace ni la vie, ni même l'intérêt de l'individu à l'agrégat, il reste individualiste.

Au commencement de ses entretiens sur le Contrat Social (1861), il limite les droits naturels, qu'il préfère appeler droits divins ; à la fin (1862) il les raie absolument. C'est qu'il craint que droit naturel signifie réalité primitive, et il a peur des revendications. Non la société ne doit rien à l'homme, car elle ne lui a rien enlevé. Conservant du reste les principes *à priori* de liberté et d'égalité, il conserve sinon le droit naturel de Rousseau, du moins le droit naturel de Jouffroy. Aussi après avoir réfuté l'un, il proclame avec l'autre comme législateur suprême la nature de l'homme (2).

Bien qu'il maintienne les principes de liberté et d'égalité, il est plus réservé qu'en 48 sur les applications. Car la liberté entraîne l'anarchie, et l'égalité le communisme. Ses réserves d'ailleurs le rapprochent plus de Rousseau qu'elles ne l'en éloignent.

Jamais, en effet, Lamartine ne fut plus près de Rousseau que dans ses considérations sur la liberté. *La liberté individuelle est incompatible avec le gouvernement*, déclare Lamartine à satiété. Rousseau dit-il autre chose ? Seulement, il ne s'en aperçoit pas. Faute de discerner la liberté individuelle de la liberté collective, il lui reproche de ne pas faire ce que précisément il fait : aliéner la liberté individuelle. Cette aliénation est même plus radicale chez Rousseau que chez Lamartine. Car l'un aliène, au moins en principe, toutes nos libertés, et l'autre uniquement la liberté politique.

Au tome XI du Cours, Lamartine critique la liberté naturelle et le droit d'insurrection.

Non, la liberté n'est pas naturelle. Mais ce n'est pas l'instinct de liberté, c'est l'état de nature seul qui est en cause. « L'homme, dit Rousseau, est né libre et partout il est dans

(1) Cours, tome XII, p. 39.

(2) Idem, tome XI, p. 459.

les fers. » Parle-t-il de l'homme isolé, il n'a que la liberté de mourir de faim, sans « la société instinctive qu'on appelle l'amour maternel ». Parle-t-il de l'homme social, il est aussi esclave de la société préexistante, que l'homme isolé « naît esclave des éléments et des autres hommes ». La vérité est le contraire. « L'homme naît esclave et il ne devient relativement libre qu'à mesure que la société l'affranchit de la tyrannie des éléments et de l'oppression de ses semblables par la moralité de ses lois et par la collection de ses forces sociales contre les violences individuelles (1). » Lamartine se borne à réhabiliter l'état social devant l'état naturel. Mais dirait-il que la moralité des lois consiste à affranchir l'individu, tiendrait-il autant à la liberté de pensée, si au-dessus de la contingence des faits il ne dressait le principe absolu de la liberté ?

Après avoir nié la liberté naturelle pour réduire à néant les revendications sociales, il reproche à Rousseau de proclamer « la liberté absolue de l'individu ! (2) » Ne découvre-t-il pas dans le Contrat Social le droit d'insurrection ? « Tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux. Le droit de la société ne vient point de la nature (3). » Il oublie que Rousseau parle au conditionnel. La phrase commence ainsi : « Si je ne considérais que la force et l'effet qui en dérive, je dirais (4)... » Si le droit de la société ne vient pas de la nature, c'est que la société est conventionnelle. Néanmoins « l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres (5) ». Au chapitre III du Contrat, le droit d'insurrection est opposé au droit du plus fort ; et ils se détruisent l'un par l'autre. Enfin, au chapitre VI est consommée l'aliénation totale de tous les droits individuels et, par conséquent, de la liberté. Lamartine appelle cependant Rousseau « le grand anarchiste de l'humanité (6) ».

(1) Cours de Litt., tome XI, pp. 419-422.

(2) Idem, p. 423.

(3) Idem, p. 424.

(4) Contrat Social, I, 1.

(5) Idem.

(6) Cours, tome XI, p. 424.

Au tome XII, il revient sur la question de la liberté ; et sans qu'il s'en doute, réfute le Contrat de son imagination par le Contrat réel. Ne s'avise-t-il pas de retirer à l'individu l'indépendance politique en faveur de la souveraineté collective ? Car, quoiqu'il fasse, il conserve le principe de la souveraineté du peuple.

La liberté de Rousseau, dit-il, n'est que « la révolte de chacun et de tous contre tous (1) ». Il lui demande : « Entre ces deux noms sacramentels de toute société politique, commandement et obéissance, trouvez-moi place pour le nom de liberté (2) ? » Rousseau pourrait répondre : c'est parce que je ne l'ai pas trouvé, que j'ai imaginé l'aliénation totale des droits individuels. Vous me traitez de libéral et d'anarchiste. N'est-ce pas vous, au contraire, qui êtes le libéral ? Car vous ne renoncez qu'à la liberté politique. Or, j'exige de l'individu, le sacrifice de toutes ses libertés, même de la plus intime, la liberté religieuse, à laquelle vous tenez tant, et dont vous me reprochez si fort l'aliénation (3), quand d'aventure vous oubliez que je suis anarchiste. — La seule liberté possible, reprend Lamartine, c'est la participation du peuple à son gouvernement (4). — Le prouver, pourrait répondre encore Rousseau, c'est l'objet même du Contrat. Cette participation du peuple à son gouvernement, c'est ce que j'appelle la souveraineté du peuple ; et devant elle j'abaisse toutes les autres libertés. — Je ne reconnais d'autre souveraineté, riposte Lamartine, que celle de Dieu (5) : « Cessons de rechercher le faux principe de la société politique dans la souveraineté des trônes, despotisme ; dans la souveraineté des castes, aristocratie ; dans la souveraineté du peuple, anarchie et tyrannie à la fois (6). » Dieu commet la vice-souveraineté au gouvernement qui lui plaît. Tous sont bons, sauf la tyrannie et l'usurpation (7). — C'est entendu. Le mot de souveraineté

(1) Cours, tome XII, p. 11. Cf. pp. 6 à 13.

(2) Idem, p. 8.

(3) Idem, tome XI, p. 435.

(4) Idem, tome XII, pp. 10 à 13.

(5) Idem, tome XI, p. 448.

(6) Idem, tome XII, p. 39.

(7) Idem, p. 36.

vous déplaît, et vous ne conservez que la chose, la participation du peuple au gouvernement. Certes, non seulement vous n'osez plus faire de la souveraineté un droit, mais vous ne la voulez ni égale, ni universelle, et la croyez compatible avec toute sorte de gouvernement, même le despotisme : « C'est la participation, dites-vous, plus ou moins grande que chaque individu, *esclave*, sujet ou citoyen, apporte à la formation du gouvernement et des lois (1). » Je vois bien que vous voudriez professer aujourd'hui, vous, le républicain de 48, l'équivalence des gouvernements. Cependant, pourquoi écarter la tyrannie et l'usurpation, pourquoi imposer au gouvernement, quel qu'il soit, la recherche du *bien de tous* (2), pourquoi surtout proclamer la moralité de la participation de tous aux affaires publiques, si vous ne conserviez, malgré vous et par moi, le principe de la souveraineté nationale ?

Lamartine n'est donc pas aussi éloigné de Rousseau qu'il le pense. Comme lui, il admet que le peuple soit souverain ; et dans la Critique de l'Histoire des Girondins, il accepte « le déplacement du principe d'autorité (3) ». Comme lui, il croit la liberté individuelle incompatible en matière politique avec le gouvernement. Comme lui enfin, après avoir plié nos libertés devant les nécessités gouvernementales, il essaie d'en sauver tout ce qu'il peut. L'un écrit un chapitre sur les bornes du pouvoir souverain ; l'autre disperse à travers les vingt-huit volumes du Cours, les protestations les plus éloquentes en faveur de la liberté de pensée, de la liberté du culte, de la liberté privée.

Seulement, parce qu'il discerne mal la liberté du peuple de la liberté individuelle, alors que Rousseau accorde au peuple le droit de contraindre l'individu à obéir, ou, — pour parler son langage, — à « être libre (4) », Lamartine croit trouver dans le Contrat social le droit d'insurrection. Et, parce que d'autre part, le gouvernement populaire sans représentation (5), qu'il appelle d'ordinaire gouvernement métaphysique, lui paraît une

(1) Cours, tome XII, p. 10.

(2) Idem, p. 36.

(3) Idem, p. 335.

(4) Contrat Social, I, VII.

(5) Cours, tome XI, p. 434.

pure chimère, il conclut en toute simplicité que Jean-Jacques est anarchiste. Il le confond avec Proudhon. Ne dit-il pas que le Contrat Social « borne la société politique à une sorte d'association commerciale ? (1) » Aussi, déclare-t-il, « faisons peu de cas de ce qu'on appelle liberté égoïste dans le sens que J.-J. Rousseau attribue à ce mot, faisons-en beaucoup de ce qu'il y a de participation volontaire du peuple au commandement social (2) ». Or, la liberté égoïste, c'est la liberté individuelle ; la participation au commandement, c'est la souveraineté collective. Et comme précisément Rousseau aliène celle-ci au profit de celle-là, il faut bien reconnaître que Lamartine réfute des idées qu'il trouve dans le Contrat Social, sans qu'elles y soient, par d'autres qui sont dans le Contrat Social, sans qu'il les y trouve.

Sur le terrain de l'égalité, Lamartine, malgré son indignation, reste d'accord avec Rousseau, en principe.

En fait, il a horreur du communisme auquel s'achemine le Contrat Social. Le communisme, qu'il jugeait d'abord généreux, lui apparaît maintenant matériel. Il ne songe qu'à « la satisfaction charnelle des besoins physiques (3) ». Aussi, la haine du communisme lui fait-elle prendre la cause de l'inégalité et de la propriété. La propriété est le vrai. La nature dit à l'homme : « tu posséderas ou tu mourras (4) ». L'inégalité est le vrai. N'est-elle pas naturelle au sens de Rousseau, c'est-à-dire réalisée par la nature ? Partout on voit des hommes inégaux de sexe, d'âge, d'intelligence, de moralité. N'est-elle pas exigée par la société ? Sans droit d'ainesse, le patrimoine s'émiette et la famille disparaît. Sans disproportion de fortune, l'activité manque de moteur (5). Entraîné par sa réfutation, il ne considère plus dans le Contrat que le communisme (6), et dans le communisme que

(1) Cours, tome XII, p. 42. Lamartine songe tellement à Proudhon en réfutant le Contrat Social qu'il rappelle le mot fameux « la propriété c'est le vol » à propos de Rousseau, tome XI, p. 467.

(2) Idem, p. 13.

(3) Idem, p. 14.

(4) Idem, tome XI, p. 462.

(5) Idem, p. 485.

(6) Lequel n'est qu'implicitement contenu dans le Contrat Social. Cf. FAGUET : Polit. Comparée,

le matérialisme. A ce faux Contrat Social qui n'établit que « des râteliers », il oppose le vrai Contrat, lequel est la législation divine du devoir et non du droit. « Qu'il y a loin, s'écrie-t-il, de cette législation marquée du sceau de la vertu, de la moralité, de la divinité, à cette législation tout utilitaire, toute mécanique, toute matérielle et toute cadavéreuse de J.-J. Rousseau et de ses disciples (1). »

Cependant le principe chrétien de l'égalité reste cher à Lamartine presque autant qu'à Rousseau. Sans doute, dans l'état de nature comme dans l'état de société les hommes naissent inégaux, comme ils naissent dépendants. C'est un fait. Et Rousseau, tout au moins pour l'inégalité, n'y contredirait pas. Ne commence-t-il pas le Discours sur l'Inégalité, en reconnaissant à côté des inégalités sociales les inégalités naturelles ? Mais si, négligeant les faits, on considère l'homme en soi, la nature (c'est-à-dire nos instincts naturels) nous révèle le droit sacré de l'égalité. Et Lamartine salue dans l'individu le « fils de Dieu égal par sa filiation et par son héritage à tous ses frères de la Création (2) ». Voilà pourquoi il reconnaît l'égalité des hommes « devant Dieu et devant la loi (3) ». Voilà pourquoi il déclare que le but de la société est de tendre à l'égalité par ses lois et par la charité (4). Voilà pourquoi, enfin, à la date de 1838, il ne peut s'empêcher d'écrire que « la passion chrétienne et sainte de l'égalité démocratique donne seule une valeur morale à cette utopie du Contrat Social (5) ».

Lamartine diffère de Rousseau seulement en ceci. Pour Rousseau, en dépit de quelques inégalités naturelles, qui étaient avant la société sans conséquence (6), l'égalité régnait dans l'état de nature. Pour Lamartine, l'inégalité fut primordiale. « La société seule établit ces égalités de droit qui font la mo-

(1) Cours, tome XI, p. 456. Lamartine se rend vaguement compte qu'il dépasse les limites du Contrat dans sa réfutation.

(2) Idem, tome XII, p. 45.

(3) Idem, tome XI, p. 482.

(4) Idem, tome XIII, p. 81.

(5) Idem, tome VI, p. 232.

(6) Cf. Discours sur l'Inégalité.

ralité de ses lois spiritualistes (1). » L'égalité est non à la base mais au terme de la société.

Bref, Lamartine conserve la liberté et l'égalité comme principes *à priori* ; il les rejette comme faits primitifs. L'état de nature seul lui déplaît. Désormais tous systèmes de régénération et de revendication sociales lui sont insupportables, car il en comprend non seulement la vanité, mais le danger. Sans améliorer la société, ils nous la font détester, et augmentent nos souffrances en y ajoutant la haine. Mais c'est plutôt au Discours sur l'Inégalité qu'au Contrat Social que renonce Lamartine.

Du Contrat Social, en effet, et malgré ses réticences ou ses dénégations, il maintient, vers 1861, la plupart des principes. Le partisan « du gouvernement de tous », reste attaché au dogme de la souveraineté nationale. De l'égalité, il ne hait que son cortège de revendications et de révolte. Ne conserve-t-il pas enfin le principe fondamental du Contrat, l'Individualisme (2). Et si l'un, par respect de l'égalité, l'autre par crainte de la démagogie, ont singulièrement mutilé la liberté individuelle, ils n'ont cependant jamais mis en doute la personnalité humaine.

Lamartine lut fort tard le Contrat Social. Il le connaissait indirectement ; et même après l'avoir lu, il le juge indirectement, c'est-à-dire à travers toute sa lignée, légitime ou supposée. Inhabile à préciser un débat, il attaque avec Rousseau, sous le nom de Rousseau, et sans doser les responsabilités, Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon. Néanmoins la part du Contrat Social dans l'œuvre politique de Lamartine est, nous l'avons vu, considérable.

En dehors du Contrat, il a de bonne heure lu et relu l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau ; et même après 1862, il en conserve l'essentiel. A l'Héloïse, il emprunte la force purificatrice de la franchise, de l'amour et de la famille ; à l'Emile, la moralité de la nature, la bonté de l'homme et surtout le rationalisme chrétien du Vicaire Savoyard.

(1) Cours, tome XIII, p. 81.

(2) « Chaque individu est par lui-même un tout parfait et solitaire. » Contrat Social, II, VII, p. 141.

Lamartine avait trop tôt et trop longtemps suivi la trace de Rousseau, pour qu'il pût revenir complètement sur ses pas. Certes, il n'hésita guère à désavouer son guide. Mais le désaveu est plus facile que l'oubli.

IV

Lamartine a d'autant plus subi l'influence des idées de Rousseau, qu'il les rencontrait un peu partout, non seulement dans l'air et comme évaporées, mais encore reprises et illustrées dans les œuvres de Bernardin de Saint-Pierre, de Chateaubriand, de M^{me} de Staël et de tous les Romantiques.

Bernardin de Saint-Pierre lui offrait, d'après Rousseau, une philosophie de la nature et de la Providence. Dans *Paul et Virginie* comme dans *Emile* apparaissent le dogme de la bonté naturelle, l'éloge de la vie simple et de l'éducation négative. En 1867, au tome XXIII de son Cours, Lamartine rappelle avec délice l'enfance de Paul et de Virginie : « Ils ne savaient pas qu'il ne faut pas dérober, tout chez eux étant commun ; ni être intempérants, ayant à discrétion des mets simples ; ni menteurs, n'ayant aucune vérité à dissimuler. On ne les avait jamais effrayés en leur disant que Dieu réserve des punitions terribles aux enfants ingrats (1)... » Sur le tout, pour rassurer notre optimisme, Bernardin étend la main de la Providence.

Cette philosophie attirait peut-être Lamartine plus encore que celle de Rousseau. Entre les mains du disciple, en effet, la doctrine du maître s'atténue et s'adoucit. Tous les angles du système s'arrondissent. Bernardin, comme Rousseau, est individualiste, mais il n'est pas éloigné de croire à l'organisme social. Il aime la naïve ignorance, mais il aime aussi les lettres et les arts. Il aime la nature, mais il ne déteste pas la société ; et sans attendre qu'elle soit régénérée par le Contrat, il s'arrête au village, parmi les Laboureurs. La nature est bonne, la société est bonne, et l'idylle est complète.

1) Cours, tome XXIII, p. 553.

Même à une époque où Lamartine ne songeait nullement à contester l'antinomie de la nature et de la société, il devait déjà goûter chez Bernardin cet esprit de conciliation qu'il sentait en soi à si haut point. Bernardin évite le paradoxe ou le scandale, en évitant les déductions trop logiques. Ce n'est pas Lamartine qui lui reprochera de ne pas pousser à bout une doctrine. L'éclectisme aime les compromis. Si l'on veut une philosophie de concentration, il faut avoir la sagesse de multiplier les principes et de réduire les conséquences. Bernardin et Lamartine furent des sages.

En 1867, Lamartine conteste l'antinomie de la société et de la nature. Précisément Bernardin réintègre la société dans la nature. La sympathie de Lamartine en est accrue. Aussi ne peut-il résister au plaisir de citer une page d'Aimé Martin qui conclut à la supériorité de Bernardin sur Rousseau :

« L'un ramène fièrement l'homme à l'état sauvage, et pour lui rendre son innocence le dépouille de son génie ; l'autre cherche les moyens d'assurer notre repos dans l'état de société et ne veut nous dépouiller que de nos erreurs. Selon Rousseau, tout dégénère entre les mains de l'homme ; la nature n'a songé qu'au bonheur des individus... Bernardin nous montre, au contraire, les plantes et les animaux se perfectionnant sous la main des peuples... *La nature n'a rien fait pour l'homme seul, elle a attaché notre existence à celle de la société.* Enfin Rousseau s'indigne des vices de la civilisation et la rejette, tandis que toutes les pensées de Bernardin tendent à perfectionner les vertus sociales. Tous deux veulent, il est vrai, vivre au sein de la nature, mais le premier, dans un désert, et le second dans un village et au milieu de sa famille (1). »

Encore que Rousseau n'eut jamais l'intention de nous ramener à l'état sauvage, et qu'il exagère le mal social en médecin sûr du remède, nous pouvons accorder à Aimé Martin que Bernardin ne dresse pas l'homme contre la société.

Si Lamartine aime la doctrine de Bernardin, il se défie cependant de ses démonstrations. Il écarte les preuves des *Études sur la Nature* et ne conserve que la philosophie de Paul et Vir-

(1) Cours, tome XXIII, pp. 603-604.

ginie. C'est qu'il trouve dans Paul et Virginie non des idées, mais « des vérités d'instinct et de sentiment qui plaisent à tout le monde (1) ».

Paul et Virginie enchantait Lamartine et il l'a récrit toute sa vie. Il dira de Jocelyn : « C'est du type de Paul et Virginie, ce type accompli, selon moi, des modernes (2). » Jocelyn et Laurence, Cédar et Daïdha, Raphaël et Julie sont chacun frère et sœur de Paul et de Virginie.

Ainsi Lamartine trouvait dans Bernardin de Saint-Pierre une philosophie idyllique. Il gardait la philosophie non sans l'avoir dépouillée de ses naïvetés ; il gardait surtout l'idylle. Et comme la doctrine, en somme, revient à Rousseau, Lamartine ne doit guère à Bernardin que l'intrigue de ses poèmes philosophiques.

Le XVIII^e siècle paraît à Lamartine le siècle de l'affranchissement. La pensée est délivrée du christianisme ; la personne est délivrée de la Royauté. En dépit des apparences, Lamartine ne remonta jamais le courant. Le Christianisme ne sera plus pour lui qu'une religion ouverte, dont le surnaturel est exclu, dont la raison est l'arbitre. La Royauté désormais sera une forme de la démocratie, non du despotisme. Le gouvernement, quel qu'il soit, sera le ministre et non le maître du peuple.

Seulement, tandis que le XVIII^e siècle impie secouait le joug de Dieu, Lamartine, quand il renonçait au Catholicisme, ne renonçait qu'à l'Eglise. Toutes les théories, théisme, sensualisme, matérialisme qui restreignent ou suppriment l'action de Dieu, sont repoussées par Lamartine. Au delà de Voltaire, il entrevoit Rousseau, et par delà Rousseau, l'Idéalisme Allemand. Le XVIII^e siècle, trop confiant dans les forces de l'homme affranchi et perfectible, se passait de Dieu. Lamartine avec le XIX^e siècle et à la suite de l'Allemagne déclare les droits de l'absolu.

Il ne fera pas néanmoins à l'Absolu de concessions graves. Tandis qu'au XIX^e siècle l'Absolu a failli absorber en soi la personnalité de Dieu et de l'homme, Lamartine, malgré tous ses sacrifices à l'universel, n'a jamais admis chez Dieu une imma-

(1) Cours, tome XXIII, p. 609.

(2) Correspondance, Lettre du 11 déc. 1831 à Virieu.

nence indistincte, pour l'homme l'immortalité impersonnelle. Il reste individualiste. Or le xviii^e siècle en face d'un Dieu conçu à la manière d'un Architecte ou d'un Horloger (1) dresse dans son indépendance l'individu. L'Individualisme du xviii^e siècle a vaincu, devant Lamartine, l'Impersonnalité du xix^e.

(1) Pour être plus ample que le Dieu de Voltaire, le Dieu de Rousseau n'en est pas moins une personne.

VII

LE XIX^e SIÈCLE — INFLUENCE CONTEMPORAINE

M^{me} DE STAEL — CHATEAUBRIAND

L'ÉCOLE THÉOCRATIQUE — BONALD — DE MAISTRE — LAMENNAIS

BALLANCHE — L'ALLEMAGNE : GÆTHER — EDGAR QUINET

L'ANGLETERRE — LES ÉCOSSAIS — BYRON

L'ÉCLECTISME — COUSIN — LES DOCTRINAIRES — ROYER-COLLARD

GUIZOT — L'ÉCOLE DÉMOCRATIQUE

L'ÉCOLE LIBÉRALE — LES ÉCONOMISTES — LES SOCIALISTES

SAINT-SIMON — FOURIER — CABET

Bibliographie : CURNOT : Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes. — M^{me} DE STAEL : L'Allemagne. — SOREL : M^{me} de Staël. Collection des Grands Écrivains. Hachette. — BRUNETIÈRE : Chateaubriand. (Extraits.) Hachette. — FAGUET : Politiques et Moralistes du XIX^e siècle. 1^{re} et 2^e séries. Lecène et Oudin. — HENRY MICHEL : L'Idée de l'État, 1895. — ESPINAS : Des Sociétés animales. — PAUL JANET : La Philosophie de Lamennais. Alcan, 1890. — SPULLER : Lamennais. Hachette, 1892. — JULES SIMON : Victor Cousin. (Coll. des gr. Écrivains.) Hachette, 1887. — TAINÉ : Histoire de la Littérature anglaise. 5 vol. — E. CARO : La Philosophie de Goethe, 1880, 2^e éd. — DUCROTOY DE BLAINVILLE : Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire. Paris, 1890, in-8. — EDGAR QUINET : Traduction des Idées sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité, de Herder, 1825 (3 vol.). — E. QUINET : Allemagne et Italie, 1839. — JOUFFROY : Mélanges philosophiques. — HENRY MICHEL : Le Centenaire d'Edgar Quinet, *Revue Bleue*, 20 déc. 1902. — EDGAR QUINET : Abasvérus, éd. de 1843. — E. BOUTROUX : Études d'Histoire de la Philosophie. — TAINÉ : Les Philosophes classiques du XIX^e siècle en France. — VICTOR COUSIN : Du Vrai, du Beau et du Bien, 1853, in-8^o. — DE CHAMBORAND DE PÉRISSAT : Lamartine inconnu. Plon et Nourrit, 1891. — DE RONCHAUD : Lamartine, La Politique, Choix de Discours (2 vol.). — RENOUVIER : La Critique Philosophique, 12^e année, 1883. — PIERRE QUENTIN-BAUCHART : Lamartine Homme Politique. Plon et Nourrit, 1903. — FOUILLÉE : Idée moderne du droit. — BYRON : Traduction Amédée Pichot. Paris, Furne, 1836, 6 vol. — JOSEPH DE MAISTRE : Soirées de Saint-Petersbourg, 4^e éd.

Lyon, Louis Lesne. 1842, 2 vol. *Considérations sur la France. Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques*. Lyon, Rusard 1834 (1 vol.). — QUINET : *Lettres à sa mère*, 2 vol. Édition complète, tome XIX et XX. Germer Baillière, Paris. — LAMENNAIS : *Œuvres complètes*, 12 vol. Paris, Paul Daubrée et Cailleur, 1836-1837.

Le XVIII^e siècle établit les droits de l'Individu; le XIX^e rétablit les droits de Dieu. Sa théodicée est empruntée à l'Allemagne, Dieu n'est plus le Père, ni même la Cause première; il est l'Absolu. L'idée d'absolu entraîne l'idée d'unité. Aux multiplicités individuelles succède l'unité impersonnelle. L'impersonnalité passe de la métaphysique à la politique; laquelle est toujours plus ou moins nuancée par la philosophie générale. Avec le panthéisme s'avance le communisme.

L'individualisme français que le XIX^e siècle hérita du XVIII^e siècle résiste à l'impersonnalité allemande. D'autre part, l'incrédulité du siècle passé lutte contre la Renaissance religieuse. Désireux de tout conserver, les écrivains plus épris de conciliation que de logique s'arrêtent au carrefour des philosophies et des religions. N'ayant pas le courage de s'orienter, ils semblent tour à tour prêts à s'engager, plutôt qu'ils ne s'engagent, sur toutes les avenues. Car, ils n'osent quitter le rond-point de l'Eclectisme.

Certes l'Eclectisme de Victor Cousin représente une fraction du XIX^e siècle; et seulement la pensée commune de cette fraction. Mais Lamartine appartient précisément à la génération de l'éclectisme (1820-1850); et de plus il ne fut jamais un penseur isolé.

Dans les *Nouvelles Confidences*, Lamartine nous trace un tableau de l'état des esprits à la chute de l'Empire. Napoléon avait discipliné et condamné au silence la pensée, ne favorisant « que les sciences mathématiques, parce que les chiffres mesurent, comptent et ne pensent pas (1) ». De toute l'ancienne philosophie, n'avait survécu que le sensualisme enseigné par La Romiguière. « Le retour de l'ancien régime parut rendre la liberté et le souffle à l'âme (2). » Les chaînes des mathéma-

(1) *Nouvelles Confidences*, livre IV, 1, p. 278. (Ed. Hachette.)

(2) *Idem*, livre IV, 2, p. 279.

tiques sont brisées enfin (1). Dominée par l'œuvre de M^{me} de Staël et de Chateaubriand, « qui se partageaient depuis vingt ans l'admiration de l'Europe et la persécution de l'Empire », la philosophie, catholique avec Bonald, de Maistre et Lamennais, profane avec Royer-Collard, renverse « ce matérialisme, voisin de l'athéisme, crime, honte et désespoir de l'esprit humain (2) ». Il s'agit du sensualisme.

Lamartine s'étant chargé de caractériser et de grouper, dans les *Nouvelles Confidences*, les auteurs du xix^e siècle, nous aurons ainsi le guide le plus sûr pour diriger notre recherche des influences contemporaines.

I

Lamartine n'aime ni M^{me} de Staël ni Chateaubriand, bien qu'il procède d'eux et de leur commun maître Jean-Jacques Rousseau.

Le 19 mai 1814, ayant acheté *l'Allemagne*, il écrit à Virieu : « Je commence à regretter mon argent, *quoique* cela me paraisse écrit d'un style assez masculin, mais un peu à la Dacier. » Ce serait plutôt *parce que* le style de l'Allemagne, est masculin que Lamartine regrette son argent. Son âme presque féminine a toujours été déconcertée par le talent viril de M^{me} de Staël. En 1868, il commence l'entretien qu'il lui consacre par une digression sur le féminisme (3). Habitué à voir dans la femme une mère, il prend plaisir à répéter le mot de Napoléon.

S'il ne l'aime pas, il l'admire. En 1809, il lisait Corinne; en 1814, l'Allemagne. En 1815, le jour même de Waterloo, blotti au revers d'un fossé, il guettait enthousiaste et craintif une calèche sortie de Coppet.

M^{me} de Staël le rattache plus étroitement encore à Rousseau.

(1) Cf. COURNOT : *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. M. Cournot montre qu'au xix^e siècle les sciences mathématiques sont détrônées par les sciences physiques, chimiques et naturelles. Le vitalisme est à la mode, parce qu'on ne veut plus ramener l'organique au mécanique. (Tome II, livre V, chap. I et II.)

(2) *Nouv. Conf.*, livre IV, 16, p. 297. (Ed. Hachette.)

(3) *Cours*, tome XXVI, p. 82.

Ne l'appelle-t-il pas « le J.-J. Rousseau des femmes? (1) » Elle ressemble d'abord à son maître « par l'intensité de la vie sentimentale (2) ». Lamartine rapproche Delphine de la Nouvelle Héloïse. Sa philosophie adopte la méthode intuitive et le spiritualisme du Vicaire Savoyard ; elle aussi prétend réagir contre le Sensualisme et le Matérialisme. En politique, quoique M^{me} de Staël soit plus près de Montesquieu que de Rousseau, elle emprunte au Contrat Social l'Individualisme d'avant l'aliénation.

Le 27 juin 1818 Lamartine écrivait à M^{lle} de Canonge : « En philosophie et en littérature je regarde M^{me} de Staël comme un grand homme : en politique, comme une des dernières femmes-lettres. » Il se trompe. M^{me} de Staël est femme surtout en philosophie. « Ne pourriez-vous pas me dire votre morale plutôt que votre métaphysique », demandait-elle à Fichte. Et Fichte répondait : « L'une dépend de l'autre (3) ». M^{me} de Staël ramène la philosophie à la morale, et juge les systèmes par leurs résultats. L'abstraction la déconcerte ; et du théorème elle ne néglige que la démonstration. De l'Allemagne Kantienne elle a surtout retenu la dignité de l'homme traité comme une fin en soi. Lamartine n'aura garde de la critiquer là-dessus. Lui aussi, il se moque des arguments, pourvu que la dignité humaine soit sauve : « Toute philosophie qui ne se transforme pas en sainteté, dit-il, n'est qu'un hochet (4). » — « Les doctrines se connaissent à leur morale, comme l'arbre se connaît à ses fruits (5). »

Si peu avant que pénètre M^{me} de Staël dans les systèmes, elle irait plutôt encore trop loin au gré de Lamartine. Cependant, faute de mieux, c'est-à-dire de moins, le IV^e livre de l'Allemagne, intitulé *Philosophie et Morale* devint un de ses manuels. Il n'a peut-être connu que par le IV^e livre (chap. II et III) la doctrine de Locke ou de Descartes. Au livre IV surtout il demandait compte de la philosophie allemande. Dès 1819, la philoso-

(1) Nouv. Conf., IV, 4, p. 283. (Ed. Hachette.)

(2) LANSON : Hist. de la Litt., p. 863.

(3) L'Allemagne. Philosophie et Morale, ch. I.

(4) Cours, tome II, p. 481. Année 1856.

(5) Voy. en Orient, tome VI, p. 225.

phie allemande l'attire (1). Car il ne la connaît pas assez pour en être effrayé. Alors que la philosophie scientifique et matérialiste se trouvait en France, il se montrait reconnaissant envers l'Allemagne de son Idéalisme. Les grandes constructions *à priori* de Schelling ou de Hegel, remarque M^{me} de Staël, sont nées du besoin de l'absolu. « La nouvelle philosophie inspire le besoin de s'élever jusqu'aux pensées et aux sentiments sans bornes (chap. IX). » Lamartine isole ce mot d'absolu ; et il le posera à la base de sa poésie personnelle. Il lui suffit de croire que Dieu emplît de son nom les doctrines d'Outre-Rhin pour les bénir. Il ne se doute pas encore que ce Dieu est immanent et progressif. M^{me} de Staël elle-même n'eut qu'un soupçon vite réprimé. A sa manière elle explique les audaces de Fichte : « On lui entendait dire que dans la leçon suivante il allait créer Dieu, et l'on était avec raison scandalisé de cette expression. Ce qu'elle signifiait, c'est qu'il allait montrer comment l'idée de la Divinité naissait et se développait dans l'âme de l'homme (chap. VII). » Dans son innocence, M^{me} de Staël admet le progrès. A ses yeux et aux yeux de Lamartine le progrès est fait de liberté et d'effort, il est moral, non organique. C'est le progrès du XVIII^e siècle. De plus ce progrès admet un point fixe, Dieu ; et n'est qu'une marche à l'immuable. Si Dieu est immuable, la vérité est immuable. Certes chaque vérité étant nuancée par toutes les autres se trouve modifiée en son importance et en son application par les découvertes successives ; elle reste identique en son essence. Lamartine écrit dans les Révolutions :

Nos siècles page à page épellent l'Evangile,
 Vous n'y lisez qu'un mot, et vous en lirez mille.

(Harmonies.)

Il ne dit pas que la vérité d'aujourd'hui sera l'erreur de demain. C'est le *progrès par acquisition* et non *par évolution*. Finalement il mettra en pleine lumière la doctrine d'une *révélation primitive*. Dès lors le progrès ne consistera plus qu'à débarrasser la révélation primitive des scories humaines. Ce sera le *progrès par limitation*.

(1) Cf. plus loin, p. 207.

Le progrès pour Schelling, nous dit M^{me} de Staël, consiste à perdre nos volontés dans la volonté universelle ; et, par haine toute chrétienne de l'égoïsme, l'auteur de l'Allemagne s'écrie : « Schelling tire des conclusions très nobles sur la nécessité de cultiver dans notre âme les qualités immortelles, celles qui sont en relation avec l'univers, et de mépriser en nous-mêmes tout ce qui ne tient qu'à nos circonstances... Nous éprouvons dans la plupart des situations deux mouvements tout à fait distincts, celui qui nous unit à l'ordre général et celui qui nous ramène à nos intérêts particuliers, le sentiment du devoir et la personnalité. Le plus noble de ces deux mouvements c'est l'universel (chap. VII). »

A la suite de M^{me} de Staël Lamartine chantera la victoire future du sens universel. Il ne voit poindre à l'horizon ni panthéisme, ni organisme social. De l'Allemagne lui venaient de grands mots, idéalisme, absolu, perfectibilité, ordre universel. Toute grandeur séduit Lamartine qui ne veut plus connaître que la philosophie allemande : « il n'y a plus que cette nation qui pense... Toute l'Europe recule, et ils avancent. Mais ils iront plus loin que nous n'avons été parce qu'ils fondent tout sur un principe vrai et sublime : Dieu et l'infini (1818) (1). » Dans le Cours de Littérature Lamartine mieux renseigné écarte la Perfectibilité et avec elle, presque toute la philosophie germanique. Mais vers 1818, il est victime de la méthode de M^{me} de Staël qui est celle de Rousseau et du xvm^e siècle tout entier, la méthode intuitive. M^{me} de Staël écrivait : « Leibnitz est un idéaliste qui ne fondait son système que sur le raisonnement ; et de là vient qu'il a poussé trop loin les abstractions et qu'il n'a point assez appuyé sa théorie sur la persuasion intime, seule véritable base de tout ce qui est supérieur à l'entendement (chap. V). » Malheureusement la persuasion intime ne révèle ni les conséquences ni les contradictions des principes. M^{me} de Staël et Lamartine eussent été plus réservés, s'ils avaient poussé plus loin les abstractions. Trop souvent ils n'eurent que la hardiesse de l'ignorance.

« *L'Allemagne* fut un manifeste européen contre le matéria-

(1) Lettre à Virieu, juill. 1818. Corr., tome II, p. 212.

lisme de la philosophie du XVIII^e siècle et contre la brutalité du despotisme français (1). » De toute la politique de M^{me} de Staël, Lamartine n'admet guère que la protestation contre le despotisme. Du moins lui apprit-elle à hair le régime napoléonien et l'asservissement des pensées (2). Il ne poussa pas cependant l'horreur du despotisme jusqu'à la méfiance de l'Etat. Tandis que M^{me} de Staël ne songe qu'à l'équilibre des pouvoirs, et déteste à tel point l'Etat qu'elle ne le nomme presque jamais, Lamartine ne saurait consentir à l'affaiblissement du pouvoir central. En 1818 il se moque de M^{me} de Staël qui prétend « gouverner les peuples *corrompus* par la seule vérité, la seule raison, la seule justice qu'ils adopteront, dès qu'on la leur montrera, comme des philosophes sans passion (3) ». Il faut gouverner, pense-t-il, en vue de la paix, de l'ordre et de la justice, mais par la force. Le gouvernement de M^{me} de Staël, il le met en 1819 au nombre « des gouvernements parfaits (4) », c'est-à-dire chimériques. Disciple des Théocrates il veut bien gouverner pour tous, non avec tous. A partir de 1831 il se rapproche discrètement des « utopistes » et par conséquent de M^{me} de Staël. Il fait aux principes *à priori* leur part dans l'établissement des constitutions. En 1868 il est depuis quelque temps déjà revenu à l'école théocratique et à l'Ecole historique. Aussi reproche-t-il à M^{me} de Staël de croire à la création et surtout à la transplantation des gouvernements. N'a-t-elle pas voulu donner tour à tour à la France la constitution anglaise, la constitution américaine ? « Les plagiats en politique ne sont pas seulement des platitudes, ce sont des chimères (5). »

En politique la haine de l'Empire, en philosophie l'admiration de la pensée allemande, voilà ce que Lamartine doit à M^{me} de Staël. Des systèmes allemands, elle ne lui montra d'ailleurs que le dehors. Il se chargea d'interpréter à sa guise les termes de moralité, d'impersonnalité, d'absolu. Plus tard Quinet l'instruisit et le détrompa.

(1) Cours, année 1868, tome XXVI, p. 185.

(2) Cf. SOREL : M^{me} de Staël. (Collection des Grands Ecrivains.)

(3) Lettre à M^{lle} de Canonge, 27 juin 1818, tome II, p. 200.

(4) Idem, 22 janv. 1819. Corr., tome II, p. 305.

(5) Cours, tome XXVI, p. 126.

Lamartine n'aime pas Chateaubriand. L'homme d'abord lui déplait. Dans les *Nouvelles Confidences*, parlant de Bonald après Chateaubriand, il lui reconnaît un « talent bien inférieur, mais un caractère bien supérieur (1) ». L'attitude de Chateaubriand en face de Napoléon ne lui a jamais paru ni assez nette, ni assez droite. Bonaparte tout puissant incline-t-il « vers un culte d'Etat unique et dominateur (2) », Lamartine l'accuse de substituer à l'*Essai sur les Révolutions le Génie du Christianisme* (1802). Après l'assassinat du duc d'Enghien, il donne sa démission. Mais n'était-il pas humilié d'une légation subalterne dans le Valais ? Elu à l'Académie française, il ne refuse pas à l'Empereur quelques phrases adulatrices (3) (1811). Prévoyant en 1814 l'abdication, il lance contre Napoléon vaincu un libelle intitulé *De Buonaparte et des Bourbons*, odieux non seulement par sa date, mais par son texte : « Il calomnait l'homme, en frappant le tyran (4). » Certes, il approuve la résistance de Chateaubriand, comme il approuvait celle de M^{me} de Staël. C'est la manière qui le choque.

L'écrivain aussi lui déplait. Encore élève des Jésuites, le jeune Alphonse aurait dit à ses camarades éblouis que le Génie du Christianisme lui faisait l'effet « d'un beau thème de Rhétorique (5) ». Lisant, en 1809, *les Martyrs*, il les juge d'une phrase rapide et froide : « Sunt mala, sunt eximia (6). » Cédant peut-être à une jalousie qui s'ignore, l'auteur du *Voyage en Orient* définit ainsi *l'Itinéraire* : « C'est un recueil de pages étincelantes, d'érudition prétentieuse, de piété affectée ; un trompe-l'œil admirable pour les fidèles de l'Evangile ou de la gloire classique (7). » Lamartine aimait trop la simplicité et le naturel pour goûter le style de Chateaubriand sans réserve.

(1) Nouv. Confidences. Livre IV, XII. Cf. Cours, tomes XXVII et XXVIII.

(2) Cours, tome XXVIII, p. 95. Lamartine ayant passé du Christianisme au Rationalisme, ne comprend pas que Chateaubriand ait passé du Rationalisme au Christianisme.

(3) Lamartine oublie que le Discours de Chateaubriand déplut à Napoléon et ne fut jamais prononcé. Cf. BRUNETIÈRE : Extraits de Chateaubriand, p. 11.

(4) Nouv. Confidences. Livre IV, XI, p. 291. Ed. Hachette.

(5) Cours, tome XXVII, p. 309.

(6) Corr., 12 mars 1809. Tome I, p. 111.

(7) Cours, tome XXVIII, p. 56.

Il ne pouvait accepter non plus son Christianisme. Sans doute, il a toujours applaudi au réveil de la foi et à l'échec du matérialisme ; et il fut entraîné, comme les autres, par le mouvement religieux que créa Chateaubriand. Mais le culte l'a toujours exaspéré. Aussi compare-t-il le Génie du Christianisme aux Fastes d'Ovide (1). Il lui reproche d'avoir « exhumé non le génie mais la mythologie et le cérémonial du Christianisme (2) ». N'aurait-il pas dû le débarrasser de « ce que l'ignorance, la force, la fraude et la barbarie y avaient mis de superstition, d'idolâtrie, de vice et de corruption ? (3) » Exprimés dans les *Nouvelles Confidences* (1851) et reproduits par le *Cours* (4) (1869), ces divers jugements montrent assez que Lamartine vieillissant, n'admettait, en dépit des Théocrates, le Christianisme que rationnel.

Le Christianisme de Chateaubriand s'appuyait sur une philosophie de l'Instinct et de la Providence empruntée à J.-J. Rousseau.

L'Instinct de Chateaubriand ne se révoltant pas contre la foi, est repoussé par Lamartine au nom de la raison. « C'était le poète des instincts plutôt que des idées (5). » Cette même phrase qui serait un éloge, à l'adresse de l'auteur de *Paul et Virginie*, est un blâme dès qu'il s'agit du Génie du Christianisme. « On admira, on se souvint, on pleura, on pria, on ne raisonna plus (6). » Lamartine a la prétention de consulter non le cœur, mais la raison. Toutefois, une raison qui ne raisonne pas a-t-elle le droit de mépriser le cœur et même de s'en distinguer ? Qui oserait affirmer que Lamartine croyait à l'immortalité de l'âme par simple nécessité intellectuelle ? En réalité, l'un et l'autre écartent le raisonnement. Et c'est au nom du même instinct que l'un rejette le surnaturel et la Révélation acceptés par l'autre. Néanmoins la divergence des résultats persuade Lamartine de la divergence des méthodes. Sur ce point encore, il se sent,

(1) *Nouv. Conf.* livre IV, VIII, p. 286. (Ed. Hachette.)

(2) *Idem.*

(3) *Idem*, livre IV, VII, p. 284.

(4) Cf. *Cours*, tome XXVII, pp. 360-375 et XXVIII, p. 95.

(5) *Nouv. Confidences*. Livre IV, V, p. 284.

(6) *Idem*, livre IV, IX, p. 288.

comme toujours, à la fois attiré et repoussé par Chateaubriand.

La philosophie de la Providence qui se trouve dans le Génie du Christianisme ne saurait vieillir aux yeux de Lamartine. Il serait toutefois téméraire de rapprocher les Méditations ou les Harmonies d'un modèle possible. La part qui reviendrait à Chateaubriand pourrait être revendiquée de Rousseau ou de Bernardin de Saint-Pierre. La doctrine étant commune, laissons la dette indivise.

Sans dissimuler son antipathie ou du moins les limites de sa sympathie pour l'homme, l'écrivain, le chrétien, Lamartine s'incline devant le pessimiste. Dans son Cours (1) il l'appelle l'Ossian de la France, le prophète de l'isolement.

Là encore et, plus peut-être qu'il ne le croit, il se sépare de son maître.

Nous n'avons point à étudier le développement lyrique du pessimisme de Chateaubriand (2), mais seulement à en chercher les principes. La source de sa mélancolie est dans l'individualisme. Chateaubriand est incapable de sortir de soi (3). L'isolement, voilà le point de départ du pessimisme de Chateaubriand ; et il le restera non seulement pour Lamartine qui place en tête des Méditations « l'isolement », mais pour le poète des Solitudes et des Vaines Tendresses ; et pour toute la descendance d'Atala et de René. Cependant l'isolement de l'égoïsme devient dans les Méditations, l'isolement de l'amour ; et dans Jocelyn, l'isolement des âmes sœurs.

Un seul être vous manque et tout est dépeuplé.

(L'isolement.)

Créées par couple, les âmes se cherchent, se trouvent et se perdent. Chacune, tout entière à l'autre, est ainsi détachée du

(1) Cours, tome XXVIII.

(2) M. Zyromski a rapproché Jocelyn d'Atala et trouvé dans le Génie du Christianisme le programme d'un chant des Prophètes, des Martyrs, des Solitaires et des Chevaliers, épisodes des Visions. (Lamartine poète lyrique, pp. 56 et suivantes.)

(3) « Il aimera ses amitiés et ses amours, c'est-à-dire lui-même ami et amant. » LANSON : Hist. de la Litt., p. 878. Il est une autre cause du pessimisme de Chateaubriand, l'effondrement de l'Ancien Régime. Il acceptait le Nouveau, mais non sans regret. « Je m'étais trouvé, dit-il dans les Mémoires d'Outre-tombe, au confluent de deux fleuves. » Cette dernière cause est d'ailleurs négligeable pour la descendance de Chateaubriand.

reste de l'Univers (Jocelyn). Ce thème de l'isolement que Lamartine reçut de Chateaubriand, quoique profondément modifié et imprégné de sacrifice, lui parut bientôt entaché d'individualisme. Dans *l'Homme*, il oppose déjà l'isolement de Chateaubriand ou de Byron à l'ordre universel de Schelling ou plutôt de M^{me} de Staël (1). C'est l'Allemagne, en effet, qui a guéri le pessimisme de Lamartine. Dans les *Recueils*, il avoue sa guérison et son mal passé. (A Guilleminard.)

Fils de l'égoïsme et de l'orgueil, le pessimisme de Chateaubriand trouva dans le Christianisme un aliment. Avec lui et après lui, la disproportion de l'homme, la déchéance, l'expiation deviennent autant de thèmes romantiques. Seulement le pessimisme chrétien était corrigé par la philosophie de Rousseau. On admettait l'expiation, mais l'homme paraissait innocent du crime expié. Dès lors, expiation et souffrances semblent imméritées. De là les plaintes et parfois les réquisitoires du Romantisme, et plus tard les blasphèmes de M^{me} Ackermann ou de Leconte de l'Isle. Lamartine reçut, comme tout le monde, ce pessimisme néo-chrétien des mains de Chateaubriand.

Quand Lamartine fut gagné à la religion du Progrès (les Révolutions. Harmonie), son pessimisme se voila. Il reparait, vers 1856, avec le Cours de Littérature. Mais détaché de l'orgueil et de l'individualisme, ce pessimisme est uniquement chrétien. Ce n'est plus le pessimisme romantique. Aussi, tout en admirant Chateaubriand, tout en lui reconnaissant le génie de la douleur et de l'ennui, et tout en déclarant qu'il fut son disciple, il n'éprouve nullement le besoin de relire les pages du maître : « Nous n'aurions pas, dit-il, retrouvé nos enchantements (2). » En 1869, il parle de Chateaubriand avec un détachement singulier. C'est que son influence, certaine et même considérable, fut toujours incomplète et surtout indirecte.

II

L'influence générale de l'Ecole théocratique, plus encore que l'influence particulière des Théocrates, Bonald, Maistre, Lamen-

(1) Cf. plus loin. Byron, p. 227.

(2) Tome XXVII, p. 360.

nais, Ballanche fut considérable sur la poésie de Lamartine. En religion et en politique, cette Ecole créa un mouvement d'opinion auquel Lamartine ne put résister. Toute sa vie, en effet, il obéit à deux tendances contraires, l'une qui l'entraînait à la suite de Rousseau, l'autre à la suite des Théocrates. Nous avons vu, ce que vers 1860, il gardait encore de la philosophie de Rousseau, nous verrons ce que vers 1848, il gardait malgré lui de la doctrine théocratique.

Déchéance, Révélation, Tradition, trois mots qui résument toute cette doctrine.

Le sentiment de la Déchéance domine la philosophie commençante et finissante de Lamartine. Son pessimisme, imité de Werther et de René, dut aux Théocrates sa valeur chrétienne et adoratrice. Il ne nia jamais ni la Chute de l'homme, bien qu'à l'expiation il préfère l'épreuve, ni l'Eden. Cet Eden, d'ailleurs, qui n'est pas limité à Adam et Eve, tient à la fois du Paradis terrestre de la Bible, de l'Age d'or des Anciens et de l'Etat de nature de Rousseau. Si de 1830 à 1848, Lamartine préfère parler du Progrès, la théorie de la Déchéance reste cependant au fond de sa doctrine, d'où elle remontera sans effort à la surface, vers l'époque du Cours.

Plus exigeantes que la Déchéance, la Révélation et la Tradition subirent de plus rudes assauts. Lamartine fera sur ce point des concessions capitales à la Religion naturelle.

Dès 1809, Lamartine apprenait de Rousseau la révélation intérieure et l'opposait à la Révélation des Théocrates. La loi suprême est et restera l'instinct. A partir de 1813, il tâche, mais en vain, de revenir au Christianisme (1). Sa raison est libre, si son cœur est chrétien. Comme l'instinct est infaillible, le poète dénie à la raison tout caractère instinctif et lui oppose le cœur. C'est l'époque où il lit Pascal. D'ailleurs le cœur tolère la pensée toute faite, plutôt qu'il ne l'approuve. Touché par des raisons de sentiment, Lamartine ne repousse pas la foi de sa mère, la foi de son enfance, et le cœur y consent. Mais le cœur qui impose le dogme de l'immortalité de l'âme, n'impose nullement les dogmes chrétiens. Quand le poète les con-

(1) Corr., tome II, p. 13. Lettre du 27 mars 1813 à Virieu.

fesse, ce n'est pas par intuition, c'est plutôt en fermant les yeux.

En 1816, il adresse *le Génie* à Bonald. Vers 1818, il lit l'Essai sur l'Indifférence, et dédie *Dieu* à Lamennais. N'est-il pas séduit par la théorie d'une révélation primitive à la fois condensée dans les textes sacrés et dispersée à travers les philosophies profanes ? La preuve de cette dispersion est dans l'acceptation unanime de certains principes. La foi vacillante du poète aimait trouver le Christianisme hors du Christianisme. En 1819, il exposait la théorie du *Consentement universel* :

Voilà, voilà le Dieu que tout esprit adore,
Qu'Abraham a servi, que rêvait Pythagore,
Que Socrate annonçait, qu'entrevoyait Platon...
Et que le Christ enfin vint montrer à la terre.

(Méd. Dieu.)

Seulement, cette Révélation primitive, Lamartine est tenté de la rendre indirecte. Il dira bien :

Longtemps comme un enfant ta voix daigna l'instruire.

Mais comme il ajoute :

Tu *parlais* à leurs yeux *par la voix des miracles*...
Change l'ordre des cieux *qui ne nous parle plus*.

(Méd. Dieu.)

La parole de Dieu est bien près de devenir un pur symbole. De plus, à la Révélation divine s'ajoute la révélation rationnelle. Le Dieu de Socrate, de Platon et du Christ est aussi

Ce Dieu que l'univers révèle à la raison. (Méd. Dieu.)

Nulle part enfin l'autorité de l'Eglise n'est déclarée supérieure à l'évidence instinctive.

Quelle que soit sa bonne volonté, la foi de Lamartine n'a pas de force. Tolérée par l'instinct, elle n'est pas instinctive. La foi, écrit-il à la marquise de Raigecourt, « est un pur don d'en haut. Il faut l'attendre, et si elle ne vient pas s'en faire une avec son cœur et sa raison (1) » 1819. A la foi traditionnelle,

(1) Lettre du 29 oct. 1819, tome II, p. 434.

se substitue une foi individuelle. Cependant le cœur n'interdit pas la pensée toute faite. Le poète ne désespère pas encore de sa conversion. En 1824, bien qu'il avoue à Fréminville que la Révélation le gêne, il écrit : « J'y crois. Mais je voudrais voir comment un homme de votre force y croit ; ses motifs fortifieraient les miens qui sont purement de sentiments (7 août 1824). » Telle est la doctrine des *Méditations*.

Mais la raison livre à la Révélation une lutte sourde et continue dans laquelle celle-ci est tour à tour dépouillée de ses principaux attributs.

En 1831, l'auteur de la *Politique Rationnelle* écarte à priori toute apparition de Dieu : « C'est d'abord Dieu tout seul se révélant à la nature et parlant à la conscience, le plus sain des oracles, si l'interprète n'eût pas été l'homme (1). » Sur ce point encore, il ne reviendra jamais en arrière. La Révélation primitive fut intérieure.

Vers 1832 (*Voyage en Orient*), la raison, ennemie de la pensée toute faite, devient instinctive. La défaite du cœur est certaine. Car il sera vaincu non dans son instinct, mais dans ses concessions qui n'étaient pas éloignées d'être des défaillances.

Depuis la *Politique Rationnelle*, la Révélation primitive est intérieure. Cette première dérogation en entraîna d'autres. Si la révélation est intérieure, elle n'est plus miraculeuse, suivant le dogme théocratique. Si elle n'est plus miraculeuse, pourquoi la rejeter aux origines ? Dieu ne se révèle-t-il pas à tous, partout et toujours (dogme de Rousseau), et particulièrement aux Mages (dogme Romantique) ? Etant continue, la révélation n'est pas incompatible avec le progrès. La révélation primitive n'est qu'un degré de la révélation progressive.

Encore qu'incomplète, la révélation primitive fut altérée par l'interprétation des hommes. Comment la restaurer ? — A l'aide de la Tradition (2), répondent les Théocrates. Et ils diraient volontiers : n'exagérons pas les altérations de la parole divine

(1) Œuvres complètes, tome XXXVII, p. 364.

(2) « La tradition est la suite toujours manifeste de la doctrine laissée et continuée dans l'Église. » BOSSUET, 1^{re} Inst. Pastorale, p. 27.

pour nous permettre ensuite de l'altérer davantage en l'amen-
dant. Quant à Lamartine, il contrôle la révélation primitive
des Théocrates par la révélation quotidienne de Rousseau.

Ainsi sont réunis le Consentement universel et l'Evidence.
La révélation primitive attestée par le consentement universel
est rétablie dans son intégrité et en dernier ressort par la révé-
lation individuelle dont le critérium est l'évidence. D'ailleurs,
la doctrine théocratique fait tous les frais de la conciliation.
Toute révélation, primitive ou récente, est faite à la raison.
Révélation et raison sont synonymes. Telle est la théorie éla-
borée au cours du Voyage en Orient.

A partir du Voyage en Orient la Révélation, comme déjà la
Déchéance, s'efface devant le Progrès. Vers 1856 par haine de
la perfectibilité indéfinie il remet au premier plan la Révéla-
tion primitive et le Consentement universel. A propos de Goethe
il nous expose sa théorie de la Révélation. Il y eut une révé-
lation primitive et surnaturelle « des premières notions de la
Divinité, de la vertu, des langues », et il y a une « révélation
naturelle et progressive par la raison humaine (1) ». Ne soyons
pas dupes des mots. Lamartine n'admet pas en 1858, de révéla-
tion surnaturelle au sens exact du terme. N'écarte-t-il pas « les
partisans de telle ou telle révélation historique par des mira-
cles ? (2) » Simplement il veut dire que la révélation primi-
tive, quoique intérieure, fut plus éclatante, plus complète que
les révélations postérieures. La révélation primitive est prouvée
par le consentement universel : « Selon Goethe, comme selon
les philosophes indiens, comme selon les philosophes chrétiens
transcendants (3), comme selon les philosophes grecs et romains
eux-mêmes (voyez le mot de Cicéron « antiquissimum purissi-
mum ») le monde physique comme le monde moral avait com-
mencé par un état plus parfait, plus pur et plus lumineux,
par un Eden dans lequel l'homme naissant avait entendu les
confidences de Dieu par des révélations divines (4). » Néan-

(1) Cours, tome VII, p. 230.

(2) Idem, p. 229.

(3) PérIPHrase pour écarter les Catholiques et tous partisans d'une révélation historique.

(4) Cours, tome VII, pp. 230-231.

moins comme à l'époque du Voyage la révélation primitive est contrôlée par la révélation quotidienne et non par la Tradition. Les confidences primitives, troublées maintenant, doivent être purifiées « au filtre de la science et de la raison ». Le progrès est négatif. Cependant quoique la révélation primitive gagne ce que perd la révélation progressive, la raison est toujours juge souverain et l'évidence marque de vérité. Entre la doctrine du Voyage et celle du Cours il n'y a qu'une différence de degré.

De loin ou de près Lamartine n'a pas cessé de suivre les Théocrates. Certes la Révélation divine est, non pas conservée par l'Eglise, mais retrouvée par la conscience. Du moins toute vérité vient de Dieu. Certes la Déchéance est débarrassée de l'expiation. Du moins à l'époque même où il rêvait pour l'Humanité de destins sans cesse améliorés il ne lui prédisait pas le bonheur terrestre, et surtout il ne l'humiliait pas dans ses origines. Le bonheur et nos origines ne sont pas sur terre. Tombé du Ciel, instruit par Dieu, l'homme sans la Déchéance et la Révélation serait une chimère incompréhensible.

La politique des Théocrates eut une influence persistante sur la pensée de Lamartine. Certes si l'on ne veut savoir de cette politique que les gouvernements révélés, il suffit de citer une phrase du Commentaire du *Génie*, « je m'efforçai de croire pendant quelques mois aux gouvernements révélés (1) », et de passer.

Mais d'un principe divin qui a vieilli, les Théocrates tirèrent des conséquences sociales qui furent vivaces. M. Michel (2) les a montrés diriger tout le mouvement anti-individualiste du XIX^e siècle. Leur rôle fut trop considérable pour n'être pas remarqué de Lamartine.

La sociologie théocratique est basée sur les dogmes de la Déchéance et de la Révélation. De ce double principe découle l'humiliation de l'Individu. De par la Déchéance sa volonté est perverse; de par la Révélation son invention est nulle. Si l'homme est incapable de rien créer, les gouvernements sont

(1) Méd. Il admet cependant un âge théocratique. Cf. plus loin, p. 240.

(2) L'Idee de l'Etat.

révélés, comme tout le reste. La société n'est pas d'origine humaine mais divine. Si la société est de création divine, elle n'est pas responsable du mal ; et il faut retourner le principe de Rousseau : l'homme est mauvais et la société est bonne.

La Déchéance, de 1830 à 1848, fut quelque peu oubliée par Lamartine au bénéfice du progrès. A partir de 1848 il revient à la Déchéance non pour humilier l'homme mais pour lui interdire l'espoir du bonheur social et la folie des révolutions.

La Révélation fut assez tôt abandonnée pour le Contrat (1). Et lorsque en 1847 notre poète réhabilite la société, il ne repasse pas de Rousseau aux Théocrates. La société est humaine et non divine. Même dans le Cours, quand il se rapproche tant de la Théocratie, il se borne à dire : Dieu révèle les gouvernements à la raison, mais l'homme les établit. La société est donc l'expression de l'humanité ; l'homme est imparfait, la société est imparfaite (2).

A la Déchéance et à la Révélation théocratique se rattachent certaines maximes que détachèrent des philosophes nullement chrétiens et que Lamartine eut toujours plus ou moins présentes à la pensée.

La première est la suprématie du pouvoir spirituel. Lui seul peut nous permettre de déchiffrer les énigmes sociales. Sans proclamer l'infailibilité du pape avec de Maistre, — Saint-Simon, Quinet, Comte obéissent à une même tendance. L'un veut restaurer l'ancienne religion ; les autres veulent fonder une religion nouvelle ; tous s'accordent pour mettre au premier rang l'idée religieuse. Dans la Politique rationnelle, Lamartine « prend Dieu pour point de départ et pour but (3) ». Ce fut toujours sa règle.

Si l'homme est inhabile à ménager la société *à priori*, tout pouvoir de fait est légitime, comme dit Joseph de Maistre (4) et son existence seule est preuve de sa révélation. L'Ecole théo-

(1) Cf. plus haut, influence de Rousseau.

(2) Cours, tome XV, p. 218.

(3) Œuvres compl., tome XXXVII, p. 362.

(4) Cf. MICHEL : L'Idée de l'Etat, pp. 109-113. Cf. J. DE MAISTRE : Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques, p. 266.

cratique fut ainsi amenée à partager la morale du succès qui eut au *xix^e* siècle une étrange vogue. On sait avec quelle outrance Joseph de Maistre la soutint. Voulu par Dieu, le crime « est un moyen autant qu'une punition (1) ». Certes de Maistre semble expliquer le crime sans excuser le criminel. Dieu l'emploie et ne le fait pas tel. Aussi appelle-t-il les révolutionnaires des « scélérats », ou « les instruments les plus vils (2) ». Fatalement il devait finir par justifier « les fléaux du Ciel (3) ». Ils sont des bourreaux ; et le bourreau n'est pas coupable. Il dira donc de César et d'Alexandre : « César à lui seul fait mourir un million d'hommes sur le champ de bataille ; avant lui Alexandre avait eu *ce funeste honneur* (4). » S'il ne réhabilite pas lui-même, il est heureux de prévoir le temps où seront réhabilités les papes « contre lesquels on s'est le plus récrié (5) ». Or, dans les *Secondes Méditations*, Lamartine absolvait Bonaparte. Dans la *Politique Rationnelle*, il écrit : « Un coup d'Etat n'est moral et juste que quand il est nécessaire, et *toutes les fois qu'il est nécessaire* il réussit ; c'est le premier axiome de toute politique (6). » Sans doute les Théocrates ne sont pas seuls responsables de la théorie du succès. Cousin, s'inspirant d'Hégel, déclarait aussi que la victoire n'a jamais tort. Cependant Bonaparte dans les *Méditations* n'est pas seulement un homme nécessaire, c'est « un fléau de Dieu ». Nous reconnaissons là moins le fatalisme historique d'Hégel que la vengeance céleste de Joseph de Maistre.

Du moment que les Constitutions ne dépendent pas du Législateur, l'homme doit s'en désintéresser. De là vint cet axiome de l'équivalence des formes gouvernementales qui se retrouve un peu partout au *xix^e* siècle chez Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc, Vidal, Cabet (7). Lamartine ne l'a jamais complètement écarté. Le 26 novembre 1817 dans une pièce à Alfieri, il

(1) *Considérations sur la France*, p. 38.

(2) *Idem*, pp. 6 et 10.

(3) *Soirées de Saint-Petersbourg*, tome I, p. 274. (Quatrième Entretien.)

(4) *Considérations sur la France*, p. 42.

(5) *Essai sur le principe générateur des Const. pol.*, p. 305.

(6) *Œuvres compl.*, tome XXXVII, p. 367.

(7) Cf. plus haut, p. 58. Cf. MICHEL, pp. 276 et suivantes.

montre que la liberté est au-dessus des contraintes politiques ou sociales :

Au bord de la Seine ou du Tibre,
Sous un consul ou sous un Roi,
Sois vertueux tu seras libre.
Ton indépendance est en toi.

(Poésies Inédites.)

Même quand il admet les droits de l'homme, il conserve en partie le principe de l'équivalence. L'auteur de la Politique Rationnelle, grâce à la complaisante formule d'une « République à une ou plusieurs têtes » maintient la Monarchie à côté de la République. En 1847, l'Historien des Girondins imagine « *le gouvernement alternatif* ». Tour à tour la République et la Monarchie sont préférables. En 1848 bien qu'il affirme que la République est en droit le gouvernement idéal, comme s'il se défiait du droit, il s'ingénie à la justifier historiquement. Ce qui lui permettra, après 48, de revenir à la théorie du « gouvernement alternatif », c'est-à-dire au principe de l'équivalence.

En acceptant toute constitution, l'école théocratique se ralliait à l'Ecole historique que chacun, et Lamartine tout le premier, tirait à soi au xix^e siècle. Par qui notre poète fut-il gagné à l'Ecole Historique ? — Par les Doctrinaires, dirait-il, dont il se prétend le disciple en 1830 (1). — Par les Théocrates d'abord, dirons-nous. Ils furent ses premiers maîtres ; et lorsque, dans la Politique Rationnelle, il prétend s'avancer « l'histoire et l'Evangile à la main (2) », il n'a point encore oublié les Théocrates.

Pour une part les Théocrates entraînent Lamartine à se moquer d'abord des Utopistes qui rédigent des Constitutions sur le papier ; et ensuite à s'accommoder des circonstances. Il s'inclinera même devant le Coup d'Etat de Napoléon III.

Non seulement les Théocrates protégeaient la Société contre Rousseau ; mais ils lui sacrifiaient l'individu. « L'homme n'existe que pour la société ; la société ne le forme que pour elle-même (3) ». L'homme n'a pas de droits. Il n'a que des devoirs.

(1) Cf. plus loin, p. 242.

(2) Tome XXXVII, p. 359.

(3) MICHEL, p. 114.

Voici l'individualisme humilié. En 1818 Lamartine se moquait avec les Théocrates des droits de l'homme (1). A partir de 1831 (Politique Rationnelle) il les reconnaît. Mais quand effrayé par les revendications sociales de 48 il songe à brider l'égoïsme révolutionnaire, il se rappelle la doctrine passée. Bien qu'il garde les principes *à priori* de liberté et d'égalité, il nie le caractère imprescriptible et préexistant du droit. Individualiste honteux, il se rapproche des Théocrates.

N'ayant pas de droits, l'homme est sans force en face du gouvernement : lequel, émanant de Dieu, est absolu. Abusé par le sophisme de Rousseau et par l'Absolutisme théocratique, Lamartine ne s'est jamais défié des gouvernements. Sur ce point il fut fermé aux doctrines libérales. En 1831 il est partisan de la centralisation du pouvoir, il le resta toujours. Longtemps il crut que la liberté individuelle était sauvegardée par la liberté collective ; quand il fut détrompé, il sacrifia la liberté au pouvoir : « je suis homme de gouvernement avant d'être homme de liberté », écrit-il à la fin des Mémoires Politiques (2).

« Dieu au sommet, puis l'Homme-Dieu, puis l'homme chef d'Etat, puis l'homme chef de famille, telle est la hiérarchie des pouvoirs (3). » Ceci est la théorie de Bonald. Il place la famille à la base de la société, et son gouvernement est patriarcal (4). Quoique Lamartine veuille une Constitution plus démocratique, il témoigne cependant dans le Cours (5) d'une certaine tendresse pour le gouvernement patriarcal. Enfin il a toujours fortifié la famille. N'oublions ni la famille de Salente, ni celle de l'Héloïse. Mais pour n'être pas seule, l'influence théocratique est certaine.

Suprématie du pouvoir spirituel, légitimité du succès, équivalence des gouvernements, principe d'autorité, subordination des individus à l'organisme social, substitution du devoir au

(1) Lettre à M^{lle} de Canonge. Cf. plus haut, p. 184.

(2) Œuvres complètes, tome XL, p. 462.

(3) MICHEL, p. 114.

(4) Idem, p. 116.

(5) Tomes XI, p. 472 et XII, p. 26.

droit, autant d'idées lancées par les Théocrates, reprises de toutes mains, et que Lamartine, trouvant un peu partout, opposa toujours plus ou moins à l'Individualisme du XVIII^e siècle.

Cette politique antiindividualiste des Théocrates ne l'effrayait pas : car elle ne correspondait nullement au panthéisme en métaphysique. « L'individualité n'est point pour lui en ce monde (1), » disait Ballanche de l'homme. Ainsi tout en détruisant l'individualisme politique, la Théocratie respectait notre personne. La sociologie contemporaine eût pu révolter Lamartine. Les Théocrates l'empêchèrent d'apercevoir le lien qui unit certaines sociologies à certaines métaphysiques.

Bref, en politique, l'Ecole théocratique éloignait Lamartine de l'Individualisme ; en philosophie, elle le maintint dans les limites d'un Christianisme rationnel.

Il nous reste à préciser les emprunts particuliers faits par Lamartine à quelques Théocrates.

Le 27 juin 1818 il écrit à Virieu (2) que M. de Bonald lui fait remettre ses œuvres complètes. Il en est touché, non enthousiasmé. Dans les Nouvelles Confidences, quelque estime qu'il ait pour l'homme, il néglige le penseur : « Il empruntait toute sa philosophie aux Livres Saints, il croyait à la révélation politique comme à la révélation chrétienne ; il remontait toujours d'échelons en échelons jusqu'à l'oracle primitif, Dieu (3). » Alors Rousseau l'empêche de comprendre Bonald.

Dans le Cours au contraire, soit qu'il parle du gouvernement patriarcal, de la révélation primitive ou du langage, (4) l'influence de Bonald est manifeste. L'idée ternaire qui a fasciné Bonald y apparaît à plusieurs reprises. Dans l'entretien consacré à sa philosophie personnelle (5), il décompose l'âme en trois facultés, l'intelligence, le sentiment, la conscience. Puis après avoir cité les paroles de Job « je m'humilie et je me repens », il en ajoute une autre « qui achève la trinité humaine, j'es-

(1) MICHEL, p. 117.

(2) CORR., tome II, p. 203.

(3) NOUV. CONF., IV, XII, p. 292. (Ed. Hachette.)

(4) COURS, tome I, p. 83 ; tome VII, p. 230 ; tomes XI, p. 472 et XII, p. 26.

(5) Idem, tome II, pp. 483-491.

père (1) ». Ailleurs il cherche dans la trinité du père, de la mère et de l'enfant l'origine de la société (2).

Cependant, pour être réelle, l'influence de Bonald ne fut jamais essentielle. Si Lamartine admet une révélation primitive, il admet aussi une révélation quotidienne ; l'une et l'autre sont naturelles et intérieures. S'il place l'homme sous la main de Dieu, il est loin de lui refuser toute activité, toute spontanéité. S'il croit à l'origine divine de la parole, la question du langage ne domine pas toute sa philosophie. Alors que Bonald veut que la Création soit de chaque instant, Lamartine, sans nier la Causalité, est attiré davantage par la Finalité, plus près de Rousseau ou de Bernardin de Saint-Pierre que de Bonald. Enfin, même à l'époque du Cours, l'idée ternaire ne tient pas au reste de la doctrine. Poète et philosophe de l'Amour, il est plus frappé par la dualité que par la trinité des choses.

Plus encore que Bonald, de Maistre eut en Lamartine un disciple récalcitrant. Ils avaient des habitudes d'esprit toute contraires. L'un pousse sa doctrine aux extrémités, l'autre aime le juste milieu. De Maistre « ne reculait devant aucun paradoxe, pas même devant le bourreau et le bûcher (3) ». Aussi le mot de sophiste revient sans cesse aux lèvres de Lamartine. Dans ses Lettres il l'appelle « le sophiste de la Conscience » ou le « saint du paradoxe (4) ». Dans son Cours il le compare à « un sophiste grec de la Décadence (5) ». Il écarte donc sa philosophie : « L'exagération y fausse tout jusqu'à la vérité qui est la modération de l'esprit (6). »

Cependant Lamartine connaît Joseph de Maistre. Il le vit chez son camarade Vignet, neveu de J. de Maistre ; et cela, à un âge incapable de résister à l'ascendant d'une vieillesse glorieuse et d'une œuvre manuscrite. « J'entendis de sa bouche la lecture des Soirées de Pétersbourg avant leur publication (7). »

(1) Cours, tome II, pp. 506-507.

(2) Idem, tome XI, p. 448.

(3) Nouv. Conf. IX, xiv.

(4) Lettre à Virieu, 20 oct. 1836.

(5) Cours, tome VII, p. 411.

(6) Idem, tome VIII, p. 45.

(7) Confidences, livre XI, xxix, p. 336.

Pourrait-on accuser Lamartine d'avoir mal compris de Maistre ? Il lui arrive d'en parler d'avance comme M. Faguet. N'a-t-il pas signalé l'antithèse entre la douce gaieté de l'homme et la brutalité grave du théoricien ; puis dans le théoricien même l'antithèse entre le partisan attardé de la Monarchie absolue et le jacobin qui condamnait l'Emigration et prenait acte de l'œuvre révolutionnaire ? Après avoir constaté l'antithèse, il l'explique en partie. Le cœur de Joseph de Maistre valait mieux que son esprit : « Ces sensibilités de cœur contrastent toujours en lui avec les duretés de l'esprit. L'écrivain était acerbé, l'homme était bon ; c'est le contraire de tant d'autres, tels que J.-J. Rousseau, hommes très humanitaires dans leurs écrits, très personnels dans leur conduite (1). » Ailleurs il devine le secret de son humeur paradoxale. Le vieillard de Servolex obéissait à l'exagération provinciale qui a peur d'être retardataire et serait flattée d'étonner la Capitale : « Il craignait beaucoup Paris, cette Athènes de l'Europe, dangereuse, disait-il, pour un Scythe comme lui. Que diraient-ils de cela à Paris ? me répétait-il à chaque instant, avec un sourire moitié triomphant, moitié défiant, qui attestait à la fois sa confiance dans le succès et son appréhension du ridicule (2). »

Toutefois Lamartine n'a guère étudié que les Soirées de Pétersbourg qu'il lut et corrigea en manuscrit. Le Cours montre ce qu'il en a retenu.

C'est surtout le Second Dialogue. « Jamais la doctrine traditionnelle et unanime (3) d'une dégradation originelle de l'homme n'a été sondée d'une main plus ferme (4). » Ce dialogue lui rappelle Pascal, mais un Pascal raisonnable, non halluciné par la peur de Dieu. De Maistre « sain de corps et d'esprit, regarde la destinée en face (5) ». Ami de toute atténuation Lamartine préférerait lire Rousseau dans Bernardin de Saint-Pierre, Pascal dans de Maistre ou Lamennais (6).

(1) Cours, tome VII, p. 439.

(2) Idem, p. 415.

(3) Nous avons déjà signalé les traces de la doctrine de Lamennais.

(4) Cours, tome VIII, p. 21.

(5) Idem, p. 26.

(6) Cf. plus loin, Lamennais, p. 205.

Il lui plaisait aussi de lire chez de Maistre que le langage était divin (1), et que le paganisme fut déjà le christianisme. Mais il en lisait tout autant chez Bonald ou Lamennais.

De Maistre aimait, d'après Vico, soutenir le caractère naturel de la société (2). Or notre poète fut parfois tenté d'opposer à l'Individualisme l'Organisme social. Enfin l'exaltation de l'autorité devait charmer celui qui mit toujours la force au service du gouvernement.

Malheureusement de Maistre n'hésite pas à crier la divinité de la guerre et de la guillotine. Le paradoxe révolte Lamartine qui compare Joseph de Maistre à J.-J. Rousseau. L'un est le sophiste de la liberté et aboutit à l'anarchie, l'autre est le sophiste de l'autorité et aboutit à la servitude (3). L'opposition aurait dû être un rapprochement. Car tous les deux sont les sophistes de l'autorité.

Quoiqu'il en soit, le poète des Méditations ou des Harmonies ne pouvait emprunter au philosophe savoyard que quelques détails ou quelques généralités. L'esprit même de leur doctrine diffère trop. L'un atténue jusqu'à l'anéantissement, l'autre outre jusqu'« au défi » les dogmes du Christianisme.

A Lamennais comme à de Maistre, Lamartine reproche l'exagération.

Le 8 août 1818 il annonce à Virieu qu'il lit l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion*. Il fut ravi. Dans les Nouvelles Confidences, il déclare encore que l'Essai « était un des plus éloquents appels qui pût sortir du temple pour y convoquer la jeunesse par la raison et par le sentiment (4) ». Il n'oublie que l'autorité.

De l'Essai (1817-1823) Lamartine, nous le savons, retint la doctrine du Consentement universel. Mais il la défigure. Pour

(1) Pour le langage il consulte surtout Rousseau et de Maistre. « M. de Maistre établit comme J.-J. Rousseau qu'aucune parole n'a pu être inventée ni par un homme qui n'aurait pu se faire obéir, ni par plusieurs qui n'auraient pu se faire entendre. Il considère la parole, comme nous la considérons nous-même, comme un organe aussi divinement et primitivement révélé que la langue qui la profère. » Cours, tome VIII, p. 29.

(2) Cf. ESPINAS : Des Sociétés animales. Préface.

(3) Cours, tome VII, p. 424.

(4) Nouv. Conf., IV, xv, p. 297. (Ed. Hachette.)

Lamennais le Consentement universel s'explique par la Révélation, Révélation extérieure dont la société avant le Christ et l'Eglise depuis le Christ ont le dépôt. C'est en effet par transmission et non par intuition que l'on connaît les principes révélés : « Ce n'est pas dans le cœur de chacun que l'on trouve les vérités éternelles (1). » Il n'y a pas de vérités innées. *Quid autem habes quod non accepisti* (2). — *Fiunt, non nascuntur Christiani* (3). Si Lamennais veut bien nous concéder quelques vérités de sentiment ; des vérités de sentiment comme des vérités révélées le critérium est non l'évidence mais le consentement (4). Aussi devant l'autorité est abaissée la raison individuelle. Raillant l'individualisme cartésien, il refuse de remonter de l'homme à Dieu ; il descend de Dieu à l'homme. Il faut dire : Dieu est, donc je suis ; et non : je suis, donc Dieu est (5).

Lamartine ne suivit jamais Lamennais sur le terrain de l'autorité absolue. Même dans le Cours il redira avec Descartes et contre Lamennais : je suis, donc Dieu est (6). A la base de sa doctrine il mit toujours l'évidence, l'évidence du cœur d'abord, l'évidence de la raison ensuite. La pensée toute faite fut un temps acceptée, mais avec l'assentiment du cœur. Si après avoir renoncé à la Révélation surnaturelle il conserve le consentement universel, c'est qu'il se borne à réclamer pour quelques principes qui lui sont chers et évidents le privilège de l'universalité. Disons seulement que Lamartine, comme Lamennais n'est pas un penseur isolé. De l'un on peut écrire ce que Schérer écrivait de l'autre : « Il avait besoin d'être porté par la foule et appuyé par l'humanité (7). » Mais pour n'être pas un penseur isolé, il n'en est pas moins un penseur libre. Il cède à la persuasion, non à l'autorité.

Le 9 mai 1834, Lamartine parle du nouveau livre de Lamen-

(1) LAMENNAIS, éd. Compl., tome III, p. 12. Cf. p. 18.

(2) Idem, p. 20.

(3) Idem, p. 13.

(4) Idem, tome II, p. 51.

(5) Idem, tome III, p. 4.

(6) Cours, tome XIX, p. 395.

(7) Cité par SPULLER ; Lamennais, p. 263.

nais, les *Paroles d'un Croyant*. « C'est Babeuf débité par (1) Ezéchiel », disait-on. Et Lamartine, comme tout le monde, dit c'est Babeuf (2). « Les hommes d'iniquité ont partagé la terre (3) », disait Lamennais, ou encore : les animaux trouvent leur nourriture parce que « *chacun se contente de ce qui suffit à ses besoins* (4) ». Telle est la formule même du communisme.

Lamartine reconnaît cependant que Lamennais ne fait le plus souvent qu'exagérer sa propre doctrine. Voici les points communs. L'un et l'autre ont passé de la Légitimité à la Démocratie. L'un et l'autre sont socialistes, non par appétit matériel, mais par fraternité et par charité. La justice n'est que « le commencement de la charité (5) ». Socialistes chrétiens, ils ne peuvent accepter un catholicisme immuable. L'Eglise leur déplait. « Défiez-vous donc des hommes qui se mettent entre Dieu et vous, puisque leur ombre vous le cache (6). » S'ils s'attachent au catholicisme et ne pouvant le suivre veulent en être suivis, c'est qu'ils sont révoltés par l'indifférence en matière de religion et proclament la suprématie du pouvoir spirituel. « Pour être libre, il faut avant tout aimer Dieu (7). » Tous les deux enfin pour mieux assurer la suprématie du pouvoir spirituel l'isolent entièrement du temporel. Même dans le Cours de Littérature, Lamartine ne saurait approuver le Concordat.

Seulement il a quelque sens des affaires et comprend l'utopie des *Paroles d'un Croyant*. C'est une illusion de penser que la société sera parfaite quand le despotisme sera renversé. De plus cette haine du despotisme appliquée à un gouvernement aussi modéré que celui de 1830 compromet la cause de la liberté.

Lamartine se souviendra de la haine du despotisme qui enflamma Lamennais dans les VII^e, X^e et XI^e Visions de la Chute d'un Ange. Alors il ne s'agit pas de la monarchie de

(1) Lettre de M. de Vitrelles rapportant à Lamennais les jugements de l'opinion, citée par JANET, p. 95 et SPULLER, p. 236.

(2) Cours, tome V, p. 39.

(3) LAMENNAIS : Œuvres complètes, tome XI, p. 114.

(4) Idem, p. 19.

(5) Idem, p. 35.

(6) Idem, p. 141.

(7) Idem, p. 83.

Louis-Philippe, mais de la tyrannie des dieux. Cette tyrannie ne se maintient que par le crime.

Le trône veut sans fin qu'on trompe ou qu'on opprime.
(X^e Vision, p. 295.)

Comme s'ils avaient assisté à la réunion apocalyptique des rois de Lamennais, les dieux de Lamartine appliquent leurs sentences. « Lorsque nous aurons replongé les hommes dans l'*abrutissement* en leur ôtant et la religion, et la science, et la pensée, nous aurons fait beaucoup (1). » Ainsi s'exprima l'un des rois, dans les Paroles d'un Croyant. Or, les dieux de la Chute d'un Ange ont fait disparaître le culte du vrai Dieu. Leur peuple n'est plus qu'un bétail. Leur but

C'est l'*abrutissement* de l'humaine raison.
(XI^e Vision, p. 328.)

« Divisons (2) pour régner », disent les rois ; et le dieu Nemphed pense :

Je les dominerai tant qu'ils se haïront.
(XI^e Vision.)

« Le bourreau est le premier ministre d'un bon prince (3). » Or Sabher « cette panthère humaine » est le ministre de Nemphed. Mais le meurtre ne suffit pas. « Epuisons la force et l'énergie et le courage par la corruption (4). » Cette maxime est ainsi traduite par Lamartine :

... pour soumettre un peuple au joug d'un maître infâme
Il faut de l'eau du vice empoisonner son âme...
(VII^e Vision, p. 216.)

Pour mieux dompter le corps, ils persécutaient l'âme.
(XI^e Vision, p. 336.)

Mais il n'avait garde d'étendre à toute royauté l'anathème des Paroles d'un Croyant.

En 1836, il parle encore de Lamennais (5) avec quelque sym-

(1) LAMENNAIS : Œuvres complètes, tome XI, p. 49.

(2) Idem, p. 50.

(3) Idem.

(4) Idem, p. 51.

(5) Corr., tome V, p. 180, lettre du 27 nov. 1836.

pathie. Dans le Cours, ce n'est plus qu'un « jacobin noir (1) ». La violence de Lamennais a lassé Lamartine.

Le 4 mai 1819, notre poète appelait Lamennais un « Pascal ressuscité (2) ». Mais le 30 il avouait au duc de Rohan « que les Méditations de Pascal lui feraient mal au cœur à présent. » C'est ainsi que de Pascal il passe à de Maistre et à Lamennais, qu'il abandonna eux aussi, gagné à des philosophies plus fuyantes.

Peut-être Ballanche est-il celui dont il approche le plus ? Ballanche ne fut-il pas le moins théocrate des Théocrates ? Les Nouvelles Confidences l'inscrivent même non parmi « les philosophes sacrés », Bonald, Maistre, Lamennais, mais avec les profanes, Jouffroy ou Royer-Collard (3).

Entre Ballanche et Lamartine un parallèle serait curieux. Chacun d'eux rêva de réunir la France ancienne et la France moderne par un Catholicisme progressif et libéral. Ballanche concilie le Christianisme et le progrès à l'aide de l'expiation. Comportant à la fois déchéance et purification, l'expiation implique le progrès (4). Ce progrès par expiation fut celui des Visions auquel succéda le progrès par épreuve de Jocelyn. A leurs yeux le progrès ne saurait exclure l'Immuable. Immuable en Dieu la vérité n'est progressive que dans la communication que l'homme en obtient : « La religion se manifeste *successivement*. Lorsque Dieu a parlé dans le temps, il a parlé la langue de l'homme et du temps (5). » Avec eux le Catholicisme devient démocratique. La philosophie de l'Histoire ne leur apprend-elle pas les époques de l'Humanité ? Or la dernière est marquée par le triomphe du plébéianisme (6) ; et tous les deux s'inclinent devant le fait. Mais ce triomphe du plébéianisme, ils veulent l'obtenir par le Christianisme. « Le génie chrétien est devenu le génie social (7) », dit Ballanche, et Lamartine n'eut garde de le contredire.

(1) Cours, tome XXVIII.

(2) Corr. Lettre à Virieu, tome II, p. 342.

(3) Nouv. Conf., livre IV, xvi, p. 297. (Ed. Hachette.)

(4) FAGUET : Pol. et Mor. du XIX^e siècle. 2^e Série, pp. 149-150.

(5) Idem, p. 162.

(6) Idem, p. 154.

(7) Idem, p. 165.

Epris de tradition et de nouveauté, Lamartine, comme Balanche, comme Cousin et tant d'autres, ne pouvait accepter et rejeter le Christianisme qu'à demi. Voilà pourquoi il subit l'influence mitigée et indirecte de la Théocratie plutôt que l'influence directe et continue des Théocrates. De bonne heure, son âme fatiguée ne supportait plus que l'Eclectisme.

III

Il nous reste à signaler l'influence la plus importante et la plus imprécise — car elle est de tous les instants et vient de toutes parts — l'influence de la philosophie moderne, dont les idées principales descendues dans le domaine poétique inspirèrent Lamartine et le placent aux côtés de l'homme qui absorba en lui ce mouvement philosophique, *Victor Cousin*.

« Une autre école philosophique se ranimait à côté de celle des philosophes sacrés : c'était celle du Platonisme moderne, de cette révélation par la nature et par la raison que J.-J. Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, Ballanche, Jouffroy, Keratry, Royer-Collard, Aimé Martin, disciple pieux et continuateur de l'auteur des *Etudes de la Nature*, avaient substituée peu à peu à ce matérialisme, voisin de l'athéisme, crime, honte et désespoir de l'esprit humain. Les philosophes allemands et écossais l'avaient élevée sur les ailes de l'imagination du Nord jusqu'à la hauteur de la contemplation et du mystère. Un jeune homme nourri et comme enivré de ces révélations naturelles, orateur, écrivain politique commençait à les révéler à la jeunesse. C'était M. Cousin (1). »

Ce passage des *Nouvelles Confidences* exige quelque définition et quelques dates. Lamartine appelle Platonisme toute philosophie, qui, après avoir constaté la relativité des phénomènes, cherche l'absolu dans un monde suprasensible. Platonisme le système nouménal de Kant ; platonisme aussi la doctrine de Rousseau qui place en Dieu la réalité suprême ; platonisme enfin, toute philosophie de l'au delà.

1, *Nouv. Conf.*, livre IV, xvi, pp. 297-298. (Ed. Hachette.)

Le « Platonisme moderne » en Angleterre comme en France est venu d'Allemagne. En 1817 Cousin, disciple de la Romiguère et de Royer-Collard, rencontre Hegel. Après la philosophie sensualiste et écossaise il découvre la philosophie allemande. En 1818, à Munich, Cousin passe un mois entre Schelling et Jacobi (1). A cette date la philosophie d'Outre-Rhin, déjà annoncée par M^{me} de Staël, commence à être enseignée en France. A cette date enfin, elle est d'une manière efficace révélée à Lamartine par Virieu. En effet, cette même année 1818 et dans cette même ville de Munich où Victor Cousin rencontrait Jacobi et Schelling, Virieu, secrétaire d'ambassade, étudiait la pensée allemande et faisait part de ses études à Lamartine, comme l'atteste le tome second de la Correspondance.

Pour Lamartine un seul mot résume toute cette philosophie : *l'infini*. Le sensualisme avait dissipé le mystère, et donnait de l'univers une explication nette. Le spiritualisme même, concevant le monde à la manière d'une horloge ou d'une maison, rapetissait Dieu à la hauteur d'un ouvrier ou d'un architecte. La philosophie allemande fit éclater le cadre étroit du Sensualisme ou du Spiritualisme, et rétablit les droits de l'Absolu. Taine a montré quel contre-coup en ressentit l'Europe entière (2). Aux révélations de Virieu, Lamartine connut l'enthousiasme. Le 21 octobre 1818 il écrit à Virieu : « Tu as trouvé en effet le vrai mot, l'infini. Je l'avais dit souvent sans m'y fixer. Je l'avais dans l'esprit et tu l'as produit. C'est cela. Et il faut le mettre en réserve, tout est là. C'est l'âme de l'homme tout entière, et par conséquent tout ce qui doit et peut agir sur son âme dans les arts même doit en tenir et y tendre par quelque point. Je t'avais bien dit que l'Allemagne te creuserait (3). » Ce sentiment de l'Infini qui, contenu entre les murs des Eglises, se reflète dans l'immensité du désert au miroir de l'espace, remplit l'œuvre de Lamartine.

Certes, Rousseau et M^{me} de Staël préparèrent son âme à rece-

(1) Cf. Jules SIMON : Victor Cousin.

(2) TAINE : Histoire de la Littérature anglaise, tome III, pp. 424-426.

(3) Corr., tome II, p. 247.

voir l'infini. Cependant les confidences de Virieu furent nécessaires. Nous savons qu'une philosophie ne devenait pour lui vivante, que quand elle s'animait sur les lèvres d'un homme. Sans d'Eckstein, se fût-il intéressé aux Indes ; sans Fréminville à Platon ; sans Virieu d'abord et sans Quinet ensuite, à l'Allemagne ?

Gagné par le sentiment de l'Infini, le Spiritualisme français se jeta dans les bras de l'Allemagne. A cet égard, la comparaison de Goëthe et de Lamartine est instructive. Dus à une imitation générale de la pensée allemande par la pensée française, plutôt qu'à une étude directe et personnelle, les rapports de leur poésie nous révèlent une époque.

L'influence immédiate de Goëthe sur Lamartine est restreinte. Ce fut surtout *Werther* qu'il étudia. En 1809 il le lisait « dans les âpres montagnes de son pays (1) ». Et cinquante-sept ans plus tard, il écrit dans le Cours : « La mélancolie des grandes passions s'est inoculée en moi par ce livre. J'ai touché avec lui au fond de l'abîme humain. Voyez ce que j'ai dit trente ans après dans le poème de Jocelyn (2). »

Certes, il admire Faust ; et par Faust il élève Goëthe au-dessus de Schakespeare même : « Schakespeare a Falstaff, il a Méphistophélès ; mais ni Marguerite sur la terre, ni Faust entre le Ciel et l'Enfer (3). » Toutefois, l'ironie de Méphistophélès l'écarte de Goëthe ; et il lui attribue une influence néfaste : « Méphistophélès, *portrait de Goëthe au fond*, fut l'indifférence railleuse entre le bien et le mal, l'éternel blasphème de l'humanité représentée par la jeune et infortunée Marguerite. Les poètes étrangers furent pervertis par cette doctrine plus grande que nature (4). » Ailleurs il nous montre non seulement la poésie anglaise avec Byron, mais la poésie française avec Musset et parfois Hugo « descendue d'un degré du Ciel vers la terre (5) ». Quant à lui, il aurait échappé à la

(1) Corr., tome I, p. 177. Lettre du 9 nov. 1809 [à Virieu] et Cours, tome XXI, p. 9.

(2) Cours, tome XXI, p. 9.

(3) Idem, p. 94.

(4) Idem, tome XX, p. 262.

(5) Idem, tome VII, p. 116. Il signale le Manfred de Byron et l'Olympio d'Hugo.

contagion : « La grande religiosité qui manquait à Goethe et qui surabonde en moi a fait monter mes chants de jeunesse au Ciel (1). » Est-ce l'ironie satanique de Méphistophélès ou le doute passionné de Faust qui caractérise la pensée de Goethe (2) ? Sa philosophie ne s'achève-t-elle pas en une admiration émue de l'humanité (3) ? Peu importe ici. Il nous suffit de constater que Méphistophélès se dresse toujours entre Goethe et Lamartine.

Les analogies de leur doctrine n'en seront que plus curieuses. C'est moins Goethe que le siècle de Goethe dont Lamartine ou plutôt le siècle de Lamartine relève, ou croit relever. Car les analogies sont tout extérieures.

La méthode philosophique de Goethe a pour but d'échapper à l'analyse. Sans doute il n'identifie pas l'acte de la connaissance à l'acte de la création pour se dispenser de toute observation objective. Il prétend regarder la nature et même faire sa part à l'analyse. Toutefois, il remplace le dénombrement complet des détails par une vue sommaire des ensembles quitte à déterminer ensuite les détails à l'aide des ensembles. « C'est dans l'universalité des phénomènes, lui écrivait Schiller, que vous cherchez l'explication de l'individuel (4). » L'intuition synthétique remplace l'analyse.

D'Allemagne passa en France la discussion sur l'analyse et la synthèse. Geoffroy-Saint-Hilaire, dans sa lutte célèbre avec Cuvier (5) soutenait la cause de la synthèse ; et Goethe suivait avec passion les phases du duel. Sans renoncer à l'analyse, mais substituant à l'analyse par le dehors de Condillac, l'analyse par le dedans de Reid, Lamartine se laissait séduire aux généralisations hâtives de l'Allemagne. « L'Allemagne, disait-il, a la supériorité dans la philosophie spéculative (6). »

Pour les savants comme Geoffroy-Saint-Hilaire, la synthèse s'appuyait sur l'analyse. Pour les poètes, comme Goethe et

(1) Idem, p. 103.

(2) Cf. CARO : *La Philosophie de Goethe*, p. 240.

(3) Cf. *Le Second Faust*. Cf. CARO, pp. 263, 266 et suiv.

(4) CARO, p. 109.

(5) Cf. DUCROTOY DE BLAINVILLE, *Cuvier et Geoffroy-Saint-Hilaire*.

(6) Cours, tome III, p. 248. Cf. pp. 224 et suiv. *Influence des Ecossais sur Lamartine*.

Lamartine, elle s'appuyait plutôt sur l'intuition. L'analyse avait le tort d'être lente et minutieuse. Armés de l'intuition qui n'a d'autres bornes que notre crédulité, les poètes ou les philosophes pouvaient devancer les résultats de l'expérience et tenter d'énormes constructions cosmogoniques. Telle fut la prétention de Goethe : « Le Faust est un sujet incommensurable (1). » Telle fut également la prétention de Lamartine et d'Hugo. M. Caro pense que dans *Dupont et Durand* Musset se moque de Goethe. Il pouvait se moquer de beaucoup d'autres. Qui ne rêva pas à cette époque « d'un poème effroyable ? »

D'ailleurs, ni Goethe, ni Lamartine n'eurent réellement l'esprit scientifique. La recherche de l'absolu les rendait dédaigneux du relatif, c'est-à-dire de la science. Ce que Goethe veut atteindre, c'est ce qui « dans l'univers anime chaque élément (2) ». Lamartine de son côté reproche à la science de découvrir des mots et non des causes. « C'est la nomenclature de l'univers (3). »

Sous une question de méthode la querelle de l'Analyse et de la Synthèse cachait une question de métaphysique. En réalité les partisans d'une méthode analytique, tel Cuvier, croyaient à la diversité et à la fixité des espèces. Les partisans d'une méthode synthétique, tel Geoffroy-Saint-Hilaire, croyaient à l'unité et à la métamorphose de l'Etre. Voilà pourquoi les uns cherchaient par l'analyse à distinguer l'individuel, et les autres par la synthèse à saisir l'universel.

Or Goethe et Lamartine furent l'un et l'autre séduits par l'idée d'unité.

Pour Goethe l'absolu implique l'unité. La métamorphose explique la multiplicité des apparences. Il tâche d'ailleurs de passer de l'unité et du changement à l'individuel et au permanent. Par le symbole des *Mères* il accorde dans le Second Faust (4) l'immortalité à quelques formes qui ont mérité de vivre. Son panthéisme rejoint ainsi le spiritualisme (5).

(1) CARO, p. 222.

(2) Idem, p. 151.

(3) Cours, 1865, tome XIX. Entretien sur Humboldt, p. 389.

(4) Cf. CARO, pp. 181-183.

(5) Lamartine n'a jamais douté que Goethe n'échappât au panthéisme, tant il

Quant à Lamartine qui fut toujours plus frappé par l'harmonie que par la divergence des choses, la synthèse et l'unité devaient lui plaire. Néanmoins sa pensée suit une marche inverse à celle de Goethe. Tandis que Goethe va de l'universel à l'individuel, Lamartine va plutôt de l'individuel à l'universel.

Il dira bien :

..... tout est né d'un seul germe

.....

De ce germe *divin* que le *temps* ramifie

Tout naît, tout se nourrit et se diversifie.

(Chute d'un Ange. VIII^e Vision.)

Mais le temps ne supplée ni au Créateur, ni à la Providence. Et il y a loin de l'unité amorphe des Allemands à cette unité divine que vénère Lamartine, car elle renferme en soi l'éternité des formes. Dès lors, le passage de l'universel à l'individuel ne se pose même pas. Son œuvre entière prouve assez que l'unité est moins à ses yeux le point de départ que le but. Les *Recueils* sont en quelque sorte le poème de l'universalité finale.

Au lieu de resserrer son âme,

L'homme immense en étend la trame

Aussi loin que l'humanité ;

Et sûr de grandir avec elle

Répand sa vie universelle

Dans l'indivisible Unité.

(Utopie.)

Pas plus que l'unité primitive, l'unité finale n'est amorphe. Lamartine ne lui sacrifie aucune individualité, ni surtout l'individualité divine. Voilà pourquoi elle sera œuvre libre et individuelle. Dans la Chute d'un Ange, nous entrevoyons le jour où chacun se dévouera librement à l'humanité (VIII^e Vision). Dans Utopie l'universalité est l'objet d'un impératif catégorique.

Elargissez, mortels, vos âmes rétrécies.

était soucieux d'y échapper lui-même. Cf. Cours, tome VII. Le panthéisme de Goethe, dit-il, est « une divination vague de l'œuvre au lieu de l'ouvrier », p. 146. Mais il ajoute : « Il adorait la Divinité dans toutes ses œuvres sans la confondre avec ses œuvres. » P. 230.

Au fond cette universalité est seulement charité et solidarité. Et c'est parce qu'il entend par unité, non pas la négation, mais l'union des personnalités qu'il en fait la fin de l'Humanité. Comme Goethe il conciliait le panthéisme et le spiritualisme. Mais le spiritualisme avait la meilleure part.

Cette conciliation fut générale en France au début du XIX^e siècle. L'unité attire les philosophes et les savants. Le transformisme s'établit. D'autre part les penseurs sont plus ou moins poursuivis par les anciens dogmes de l'immortalité et de la personnalité. Chacun en sauve ce qu'il peut. De là vint la vogue de l'Eclectisme qui se trouve déjà chez Goethe et chez Herder, mais qui devait s'épanouir en France.

Du sentiment de l'Absolu sortit non seulement le panthéisme, mais le pessimisme. « Alors paraît la maladie du siècle, l'inquiétude de Werther et de Faust, je veux dire le mécontentement du présent, le vague désir d'une beauté supérieure et d'un bonheur idéal, la douloureuse aspiration vers l'infini (1). » Ce pessimisme aura un remède. Goethe ne le cherche pas dans l'ascétisme chrétien. Il le cherche d'abord dans la soumission à l'ordre universel. « La moralité comme le bonheur consiste à se mettre en harmonie avec l'univers (2). »

Lamartine, dont les Méditations et même Jocelyn reflètent le pessimisme de Werther, lui donne aussi comme dérivatif le sentiment de l'universel (3).

Le Second Faust indique un autre remède, le *progrès*. Par son *action* propre, l'humanité doit s'affranchir du déterminisme de la nature. Faust désespéré n'avait pu être sauvé ni par la contemplation des choses, ni par l'amour. Il se sauvera lui-même, en travaillant à la libération de l'humanité. « Le Second Faust est l'apothéose de l'activité humaine (4). » Le culte de l'homme remplace le culte de Dieu.

Progrès, action, amour de l'Humanité autant de mots qui éblouirent Lamartine, non moins que Goethe. La perfectibilité

(1) Taine : Hist. de la Litt. anglaise, III, pp. 424-425.

(2) Caro, p. 168.

(3) Cf. plus haut, p. 188.

(4) Caro, p. 263.

et l'activité furent un rêve romantique ; la bonté et la majesté humaine en furent un autre. Combien cependant Lamartine est éloigné de Goethe ! Ne se proposant pas de passer de l'un au multiple, il ne songe point à détacher l'homme de la nature. Il ne le détachera pas surtout de Dieu. Mais l'idolâtrie de l'humanité lui sembla longtemps sans péril. Il pensait que l'Allemagne, en divinisant l'homme, l'élevait vers Dieu et non le substituait à Dieu.

En apparence, Lamartine est très près de Goethe. Comme lui, il admet l'intuition, est épris d'unité, cède au pessimisme, puis accède au progrès. Mais ils ne donnent pas aux mêmes mots les mêmes sens. Aussi le désaccord devait un jour éclater.

En 1856, dans le Cours de Littérature, Lamartine est édifié, sinon sur la philosophie de Goethe qu'il persistera à croire spiritualiste (1), du moins sur l'idéalisme allemand qu'il repousse avec indignation sous le nom de *perfectibilité indéfinie*. Alors il s'aperçoit que la perfectibilité ne divinise l'homme dans l'avenir que pour l'abrutir dans le passé (2), ne lui promet le bonheur terrestre que pour supprimer le bonheur céleste (3). Il se défie de l'intérêt général. « Qu'est-ce que le progrès dans le bonheur pour une race dont chaque être marche à son supplice prochain et inévitable (4) ? » Cette perfectibilité allemande qu'il avait crue divine lui apparaît athée : « Tout cela pour se passer de Dieu ou pour reléguer Dieu dans l'abîme de l'absorption et de l'inertie (5). » Autrefois, si on lui eût parlé d'un Dieu progressif, il eût compris à la manière de M^{me} de Staël et applaudi.

Il ne faudrait pas croire qu'en 1856, Lamartine a changé de doctrine. Il est seulement mieux renseigné sur la philosophie allemande. Sa désillusion ou plutôt son éducation fut hâtée par Edgar Quinet.

Quelles furent les relations de Quinet et de Lamartine ? Dans

(1) Cf. plus haut, p. 210, note.

(2) Cours, tome I, p. 166.

(3) Idem, pp. 183 et 187.

(4) Idem, p. 182.

(5) Idem, p. 167.

les *Lettres à sa Mère*, Quinet ne nomme pas Lamartine avant le 1^{er} janvier 1830 (1). Il semble d'abord flatté de l'attention de « Monsieur de Lamartine » qui voudrait qu'il fût « inspecteur de l'Université »; ou qui lui fait mille amitiés (2). Bientôt il en parle avec une certaine froideur. Un de ses discours lui paraît plat. Il trouve « son salon raide et composé (3) »; ailleurs, il croit que Monsieur de L. chez Villemain tenta de lui refuser connaissance (4).

Si leurs relations n'étaient pas très cordiales, elles furent du moins instructives pour notre poète. M^{me} Edgar Quinet dans ses Notes nous apprend que son mari voyait Lamartine « tous les automnes à Saint-Point, quand il allait à Charolles (5) ». A Saint-Point, Quinet parlait de ce qu'il aimait le mieux, l'Allemagne. Nous avons déjà remarqué que Lamartine s'instruisait volontiers en causant. Une de ses lettres nous laisse entrevoir ce qu'il devait à Quinet.

Le 28 juillet 1838 il écrivait à Virieu : « A propos de philosophie allemande, voici Edgar Quinet qui débarque chez moi de Heidelberg et qui vient passer huit jours à parler de Herder et de Strauss, du panthéisme et du symbolisme. » Il terminait par ces mots : « Il n'y a qu'une philosophie de bonne, Dieu dans le Ciel et la conscience en nous. » Cette lettre s'éclaire d'un jour singulier, si l'on se reporte à deux livres d'Edgar Quinet. L'un est la traduction des *Idées sur la philosophie de l'Histoire de l'Humanité* de Herder (1825) (6). L'autre est intitulé *Allemagne et Italie* (1839).

En 1825, Quinet obéit à l'enthousiasme général de la France pour l'Allemagne. Dans une Introduction presque lyrique, il expose la méthode historique de Herder. Cette Introduction est fort instructive. Elle nous explique d'abord la faveur dont jouit

(1) Œuvres complètes, tome XX, p. 130. Cf. lettres de juin (p. 150), août 1830 (p. 153) et du 27 mai 1831 (p. 198); du 20 mai 1832 (p. 207), 6 mai 1837 et 23 déc. 1837 (p. 290), 29 fév. 1843 (p. 386).

(2) Idem, pp. 130 et 198.

(3) Lettre du 6 mai 1837 sur le jury de Strasbourg, et p. 290.

(4) Idem, p. 386.

(5) Idem, p. 437.

(6) Nous renvoyons à l'Édition de 1834.

alors la Philosophie de l'Histoire (1). Seule elle satisfait le sens de l'infini. Biographique, l'Histoire nous montre le côté périssable et individuel de l'Humanité. Philosophique, elle en découvre les lois permanentes. « En contemplant l'immuable et l'absolu, on se mit à s'effrayer de tout ce qui n'est pas éternel (2). » Quinet n'ajoute pas que l'éternité se déplace. En passant de l'homme à l'humanité, l'immortalité descend du Ciel sur la terre.

Quelle méthode emploie Herder pour découvrir les lois de l'Humanité ? C'est la méthode contraire à celle de Vico. Vico détermine *à priori* « une histoire abstraite, une forme idéale qui tient à tous les temps, qui se reproduit chez tous les peuples sans en rappeler aucun (3) ». Puis à l'aide de cette histoire idéale il reconstruit l'histoire réelle. Vico identifie les lois de l'Histoire et celle de la pensée. Loin de partir de la pensée, Herder part de la matière et du chaos. Il commence par replacer l'humanité dans la nature, et identifie les lois historiques et les lois physiques. « Or, comme l'homme n'est dans sa nature multiple que l'abrégé le plus complet et pour ainsi dire le point central de toutes les forces organiques, les lois de son espèce ne sont autres que celles de la création inerte, qui vont de toutes parts se réunir en lui pour se manifester sous des formes correspondantes (4). » L'individu s'évanouit et n'est qu'un terme de l'Évolution. Pour le comprendre tout entier, il suffit de le mettre à sa place. Ici la méthode de Herder rejoint celle de Vico. Vico détermine à l'aide de la pensée individuelle les lois de l'Histoire. Herder détermine à l'aide de l'histoire humaine et même naturelle le caractère de l'individu. Quoique inverses les deux procédés exigent l'identité de l'universel et de l'individuel, c'est-à-dire la négation de l'individuel.

Si l'humanité doit être replacée dans la nature, sa loi n'en

(1) Cf. JOUFFROY : *Mélanges Philosophiques* (De la Philosophie de l'Histoire. BOSSUET, VICO, HERDER). Dans Jocelyn et la Chute d'un Ange, Lamartine prétend écrire des poèmes de philosophie historique.

(2) QUINET : *Idées sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité*. Introduction, p. 8.

(3) Idem, p. 18.

(4) Idem, p. 23.

est pas moins de s'affranchir de la nature (1). La loi de l'humanité est la liberté. Dans cette lutte pour l'affranchissement, l'humanité a un guide, la révélation divine. Mais cette révélation est progressive.

Ce que Quinet retenait des Idées de Herder, c'était l'Histoire de l'Humanité rattachée à l'Histoire Naturelle, la Révélation progressive, et surtout l'Impersonnalité. Il s'écrie : « Pour comprendre le secret de mon être, il me fallait aller interroger les débris de l'Orient, les oracles muets de la Grèce, les bruyères des Gaules, les forêts silencieuses de la Germanie. Ainsi, je m'arrêtais pour écouter au fond de mon âme le sourd retentissement des siècles passés. Je vivais non plus en moi, mais dans cette masse confuse de nations et d'existences diverses qui m'ont précédé ; et je me livrais si bien à elle que je crus quelque temps que ma personnalité allait être absorbée dans la conscience universelle du genre humain (2). » Ce qui fait l'unité du livre de Herder, dit-il, c'est la conscience de l'Être.

Lamartine, malgré son amour de l'Unité, ne s'est jamais soucié de se renseigner sur l'Humanité auprès des Naturalistes ; il préfère s'adresser à Dieu. La révélation progressive, au contraire, est un de ses principes. « L'Evangile que nous connaissons, cache dans ses profondeurs un nouvel Evangile, où les dogmes seront transformés en vérités rationnelles (3). » Aussi bien que dans l'*Introduction* de Quinet, ces paroles pourraient se trouver dans le *Voyage en Orient*.

Quant à l'impersonnalité, il faut bien avouer que Lamartine, moins instruit que Quinet, fut aussi moins que lui atteint par l'idéalisme allemand. Certes, il rêvera de la Conscience de l'Être, et semble en parler comme Quinet.

Il faut plonger ses sens dans le grand sens du monde.

Qu'avec l'esprit des temps notre esprit s'y confonde !...

(Utopie.)

Mais l'âme individuelle reste distincte de l'âme collective. Et si elle est nuancée par elle, c'est librement. De là, l'impératif

(1) Cf. plus haut GÖTTE, p. 212.

(2) QUINET : *Introduction*, p. 59.

(3) *Idem*, p. 48.

catégorique de Lamartine. Aussi, tandis que Quinet avec Goethe et Herder va de l'universel à l'individuel, demandant à l'univers le secret de son moi, quitte à l'affermir ensuite par « le travail de la conscience sur elle-même (1) », le poète des Recueils, nous le savons (2), va plutôt de l'individuel à l'universel. Il emprunte à l'Allemagne non l'impersonnalité métaphysique, mais la solidarité morale. Et cette solidarité qui n'exclut pas la liberté, est bien près de la charité chrétienne. S'il interroge comme Quinet les siècles passés, c'est moins pour chercher le secret de son moi, que pour en partager les souffrances (3).

D'ailleurs, il est délicat de découvrir dans l'Introduction les périls de l'impersonnalité. Quinet maintient la liberté dont Herder fait la loi de l'Humanité. Dans un beau mouvement d'éloquence, il sauve la conscience et l'immortalité. S'il les sent compromises, s'il avoue que la doctrine de Herder est « une sorte de panthéisme déguisé (4) », il faut bien reconnaître que son enthousiasme nous cache ses inquiétudes. N'ayant jamais lui-même été inquiet, Lamartine ne remarqua d'abord que l'enthousiasme de Quinet, dans leurs entretiens de Saint-Point.

Le livre *l'Allemagne et l'Italie* est écrit dans un autre esprit. Quinet admire toujours l'Allemagne. Mais il insiste davantage sur le caractère et sur les conséquences de sa philosophie. De ce livre, deux articles ont trait particulièrement à notre sujet. L'un, d'octobre 1836, est intitulé *Philosophie et Morale*. L'autre, le dernier de l'ouvrage et sans date spéciale, traite *De l'Etat du Christianisme en Allemagne, De la Vie de Jésus par le Docteur Strauss*.

Combien fut inconsideré l'enthousiasme du Spiritualisme romantique pour l'Allemagne, voilà ce que nous trouvons dès le début du premier article. « Les esprits altérés, comme dans

(1) Cf. MICHEL : Le Centenaire d'Edgar Quinet. *Revue Bleue*, 20 déc. 1902, p. 773.

(2) Cf. plus haut GÖTTE, pp. 211-212.

(3) Cf. Recueils. A M. Félix Guillemaudet. « Alors, j'ai partagé bien avant ma naissance, etc. etc. », tome V, p. 354.

(4) QUINET : Introduction, p. 51. Cf. III^e vol. Etude sur Herder où il est parlé du panthéisme de Herder, p. 537. Quinet reconnaît aussi que *les Allemands reviennent au réel*, p. 542.

le désert, tentèrent de s'abreuver aux sources de l'Allemagne, *sans se demander si une eau pure jaillissait en effet de ces rochers...* Tout fut admis pour guérir les cœurs meurtris par la raillerie de Candide et par le matérialisme de la Révolution (1). » Si on eût examiné de plus près cette philosophie, on se fût aperçu que deux mots la résument, *panthéisme* et *symbolisme*. « Le panthéisme est partout au fond de la philosophie allemande (2). » Le symbolisme de Strauss étudie le Christ comme Homère et rejoint la critique de Voltaire (3).

Dans l'article final, Quinet trouve le principe du symbolisme dans Spinoza. « Tout ce qui est raconté dans les livres révélés s'est passé conformément aux lois établies dans l'univers (4). » Ce n'est plus la négation, c'est l'interprétation naturelle des miracles. Ce symbolisme chrétien de Kant, de Hegel, de Strauss dépasse singulièrement la doctrine de l'Encyclopédie. « Il ne s'agit plus de détruire mais de savoir, passion bien autrement profonde que la première et qui ne s'arrêtera plus, avant d'avoir touché le fond du mystère (5). »

Quinet nous montre ensuite comment ce symbolisme destructeur de religion a pu s'insinuer dans la religieuse Allemagne. « Pour convertir l'Allemagne au doute, il fallait un système qui, cachant le scepticisme sous la foi, prenant un long détour avant d'arriver à son objet, appuyé sur l'imagination, sur la poésie, sur la spiritualité parût transfigurer ce qu'il rejetait dans l'ombre, édifier ce qu'il détruisait, affirmer ce qu'il niait (6). » Cette page nous explique aussi comment la philosophie allemande put pénétrer en France, au lendemain du Génie du Christianisme.

Nous comprenons maintenant le sens de la lettre du 28 juillet 1838. En 1825, Lamartine ne dut entendre que les accents lyriques de Quinet; il négligeait ses avertissements. En 1838, Quinet le força de trouver le panthéisme au plus profond de la

(1) Allemagne et Italie, p. 89.

(2) Idem, p. 103.

(3) Idem, p. 107.

(4) Idem, p. 317.

(5) Idem, p. 334.

(6) Idem, p. 320.

philosophie allemande. En juillet 1838, en effet, parlant de Herder et de Strauss, de panthéisme et de symbolisme, il ne faisait que développer les idées principales du livre dont il préparait l'impression pour 1839, et dont le premier chapitre est un article de 1836.

Lamartine fut gagné au Symbolisme. Depuis longtemps déjà il avait proclamé le caractère symbolique du Christianisme. Et comme il ne reprochera dans *l'Histoire des Girondins* (1847), à l'irréligion de Voltaire que son ironie, satisfait de la critique respectueuse de Strauss, il n'éprouvait aucun scrupule à en accepter les principes.

Seulement ce symbolisme le conduit, non comme les Allemands, au panthéisme, mais à la religion naturelle de Rousseau, avec ses deux dogmes de l'individualité de l'Homme et de l'individualité de Dieu. Voilà expliqués les derniers termes de la lettre à Virieu : « Dieu au Ciel et la conscience en nous (1). »

Quinet n'eut-il que le rôle du professeur de philosophie allemande, ou bien, par son œuvre personnelle, exerça-t-il quelque influence sur l'œuvre du poète ? Tout au moins *Ahasvérus* (1833) n'a-t-il pas inspiré *la Chute d'un Ange* (1838) ?

Comme Ahasvérus, Cédar est « l'homme qui ne meurt jamais ». Il symbolise l'expiation par la vie. L'amour de Cédar et de Daïdha rappelle l'amour de Ahasvérus et de Rachel. De ces deux couples de créatures angéliques et humaines, l'ange chez Lamartine est l'homme, et chez Quinet, telle l'Eloa de Vigny, est la femme. Leur immortel amour est le même. On pourrait dire de ceux-ci, ce que M. Magnin (2) dit de ceux-là : « Deux âmes amoureuses... vivent ici dans un même sein, dans un même cœur et ne font plus qu'un ange (3). »

Dans le Cours, Lamartine semble s'être défendu contre le grief d'imitation : « Faust n'appartient pas plus à Gœthe qu'Ahasvérus, l'homme immortel, n'appartient aux innombra-

(1) En cela il était d'accord avec Quinet qui eut l'amour de Dieu (Cf. FAGUET : Pol. et Mor. du XIX^e siècle, 2^{me} série) et le culte de la conscience (Cf. MICHEL, art. cité).

(2) Ahasvérus et de la Nature du Génie poétique (1^{er} déc. 1833) par Magnin. Cet article est ajouté à l'édition d'Ahasvérus de 1843 comme une seconde préface.

(3) Ahasvérus, éd. de 1843, p. XLVI.

bles poètes qui ont chanté ce songe universel de l'expiation par la vie (1). »

Comme l'union de l'ange et de la femme, et l'expiation par la vie se trouvent déjà dans le plan des *Visions* (1823), Ahasvérus n'eut pas sur la Chute d'un Ange l'influence initiale. Enfin, entre les deux épopées existe une réelle différence. Celle de Quinet est plus philosophique, celle de Lamartine, plus historique. Dans Ahasvérus, l'histoire du monde est résumée en quatre journées, *la Création, la Passion, la Mort, le Jugement*. De la philosophie de l'histoire, Quinet néglige l'histoire. Les *Visions*, au contraire, devaient nous montrer les grandes époques de l'humanité, la société après le Déluge, la société au temps de Socrate, la société pendant la Révolution. Le poète ne plane pas dans l'éternité au-dessus des faits et des hommes.

A défaut d'imitation directe, nous pouvons signaler entre les doctrines de Quinet et de Lamartine, une affinité singulière.

L'un et l'autre, d'abord, voient Dieu partout. M. Faguet le constate pour Quinet et dit : « Quand on songe qu'après tout Quinet n'est point un esprit imperméable, qu'au contraire il subit assez facilement les influences successives, il me semble qu'il faut en conclure que le mouvement religieux du xix^e siècle n'a pas laissé d'être assez fort de 1820 à 1850 (2). » Ainsi l'obsession religieuse qui nous semblait être le caractère le plus intime, le plus personnel, et comme la marque de la philosophie de Lamartine, lui est commune non seulement avec Quinet, mais avec toute une génération.

L'analogie continue. Ce Dieu que Lamartine et Quinet voient partout, est, ou peu s'en faut, le même ; c'est le Dieu du Christianisme, mais d'un christianisme élargi par l'éducation maternelle (3) d'abord, par la philosophie d'un Rousseau ou d'un Herder ensuite. Leur religion est rationnelle et progressive.

(1) Cours, tome VII, pp. 112-113.

(2) FAGUET, p. 188.

(3) La mère de Quinet, protestante, mais élevant son fils dans le Catholicisme nous fait invinciblement songer à la religion facile et conciliante de la mère de Lamartine. M. Michel nous la montre « variant chaque jour sa prière, l'accommodant au besoin, aux tristesses, aux soucis, aux joies du moment ». (Article cité, p. 771.) N'est-ce pas ainsi que Lamartine dépeint sa mère dans les *Confidences* et qu'elle apparaît dans son *Journal* ?

L'immuable, voilà ce que Quinet reprochait au catholicisme, et ce que Lamartine ne pouvait admettre dans la foi rigide d'un Virieu (1).

L'un et l'autre n'ont pas pu se détacher du Christ. Dans la préface de l'Édition de 1843 d'Ahasvérus, nous lisons : « Le Christ y est représenté enseveli dans le doute des temps modernes, comme dans un autre sépulcre, d'où il surgira plus grand de vingt coudées (2). » N'est-ce pas les accents mêmes des Recueils ?

Le Verbe où s'incarna l'antique vérité
Se transfigure encore... (A Genoude.)

C'est qu'ils pensent assister en témoins ou en acteurs à une phase capitale de l'Évolution religieuse. « Une étrange maladie nous tourmente aujourd'hui sans relâche. Comment l'appellerai-je ? Ce n'est plus comme la tienne, René, celle des Ruines... C'est le mal de l'Avenir. L'humanité est sourdement travaillée dans ses entrailles, comme si elles allaient enfanter un Dieu (3). » Voilà les paroles de Quinet. Voici celles de Lamartine : « Mais il est trop clair à mon esprit que la forme religieuse *veut et crie révolution* comme tout le reste (4). »

Disciple de Herder et, par amour de l'unité, rattachant l'histoire humaine à l'Histoire naturelle, Quinet préfère étendre le domaine de l'esprit plutôt que celui de la matière. Magnin insiste sur ce caractère peu cartésien du spiritualisme de Quinet : « M. Edgar Quinet cherche surtout l'infini dans la nature... Sans doute, Goethe, Byron, MM. de Chateaubriand et de Lamartine sont habiles à saisir les reflets de l'âme humaine dans les grands phénomènes naturels... Le point de vue de M. Quinet est moins exclusivement humain. *Son spiritualisme ne s'arrête à aucun échelon de la série des êtres* (5). Il interroge l'âme de l'Océan, la pensée des Étoiles, le chant des fleurs, *le silence du désert* (6) avec autant d'amour que l'esprit des races,

(1) Cf. par ex., lettre du 3 juin 1837.

(2) Ahasvérus, p. x.

(3) Idem, pp. x et xi.

(4) Lettre du 8 janv. 1835 au marquis Gino Capponi.

(5) On sait que l'image de l'échelle des êtres est familière à Lamartine.

(6) M. Faguet remarque que Quinet le premier a célébré le monothéisme du

la voix des âges, les murmures de la foule, la pensée des cathédrales (1). »

Certes, Lamartine n'interroge pas l'âme de l'Océan ou des Cathédrales pour connaître son âme. Sur ce point, il laisse Quinet en compagnie de Herder. Toutefois, quoi qu'en dise Magnin, il ne se borna pas toujours à saisir les reflets de l'âme humaine dans les phénomènes naturels (2) ; le poète de Jocelyn prête une âme aux animaux, aux arbres et même aux astres. Mais, sachant combien la pensée de Lamartine a besoin d'être soutenue par la pensée ambiante, on peut se demander si, sans la vie des mondes de Fourier (théorie de *l'unité universelle*, 1808-1822), il eût cédé entièrement à la sympathie qui le poussait à spiritualiser tous les êtres ; si, sans le chœur des étoiles ou le chœur des sphinx d'Ahasvérus (1833), il eût mis dans la Chute d'un Ange (1838) le chœur des cèdres du Liban.

Magnin parle du spiritualisme, non du panthéisme de Quinet, et il a raison. Quinet et Lamartine se sont toujours affirmés spiritualistes. Par leur sympathie universelle, par leur passion de l'unité — plus forte chez l'un, plus superficielle chez l'autre — ils furent attirés vers le panthéisme. Ils résistèrent à ce penchant, par égard pour la conscience. La conscience seule permit à Quinet d'« échapper à une sorte d'ivresse panthéiste où l'entraînait son admiration pour Herder » (3). Sa personnalité faillit, vers 1823, sombrer au sein de l'impersonnel. Elle se sauva et le sauva. Lamartine échappa également au péril. L'analogie se continue ainsi entre les deux penseurs que disputèrent au panthéisme les invincibles exigences de l'individualité.

La politique de Quinet offre aussi des rapports étroits avec celle de Lamartine.

Tous les deux acceptent la suprématie du pouvoir spirituel. A l'évolution de la société préside celle de la Religion. Ils sont

désert. N'y a-t-il pas dans la prose de Quinet le germe des vers de Lamartine sur le Désert ou l'Immatérialité de Dieu ? Toute *idée* poétique ne doit-elle pas être d'abord élucidée en prose ?

(1) Ahasvérus, p. xvi.

(2) Le jugement de Magnin n'est vrai que des Premières Méditations.

(3) MICHEL, article cité, p. 773.

d'accord pour regretter que la Révolution de 89 n'ait pas été d'abord et avant tout religieuse (1).

Cependant, alors que Quinet n'hésiterait pas à mettre la force au service de Dieu, Lamartine ne voulut jamais y mettre que la raison (2). Du XVIII^e siècle, il hérita la tolérance.

Malgré cela, Quinet est libéral. Il fut peut-être libéral avec violence, parce qu'il l'était avec conviction. N'oublions pas néanmoins qu'il exigeait de l'enseignement laïc non la haine de telle ou telle confession, mais l'amour de toutes confessions (3). En cela, Quinet rejoint Lamartine et même Rousseau. Il faut d'ailleurs le reconnaître, ce que Rousseau demandait au Vicaire Savoyard, Lamartine au curé de Valneige, Quinet le demande avec plus d'équité à l'instituteur.

En politique, les principes de Quinet furent moins incertains que ceux de Lamartine. Le premier resta fidèle à la Déclaration des Droits de l'Homme. Le second oscilla entre la Théocratie et la Démocratie, entre l'autorité et la liberté. Quand il penche, en 48, vers la liberté, Quinet est à ses côtés. Quand plus tard, il salue l'autorité, partout où elle se trouve, même dans le despotisme, il se sépare de Quinet.

Quinet et Lamartine sont de leur époque. Leur époque fut passionnée pour le problème religieux, et ils le furent. Mais Lamartine, moins instruit et moins logicien, partage la demi-science et les habituelles contradictions de l'opinion publique. Tout en restant spiritualiste, il s'éprend d'impersonnalité et peut-être eut-il besoin de Quinet pour s'apercevoir que l'Allemagne l'entraînait au panthéisme. Il accepte la démocratie, mais il conserve les principes d'autorité. C'est pourquoi il représente, mieux encore que Quinet, l'Opinion qui d'ordinaire est à la fois conservatrice et révolutionnaire.

A l'Allemagne, Lamartine empruntait le sentiment de l'Infini, le besoin des généralisations, l'espérance du progrès et enfin la passion de l'impersonnel; passion qui, s'unissant au respect

(1) Pour Quinet Cf. FAGUET : Pol. et Moralistes du XIX^e siècle.

(2) La Terreur pour Quinet est odieuse non par ses moyens, mais par son but qui ne fut pas religieux. Cf. FAGUET, p. 197.

(3) Cf. MICHEL, article cité.

kantien de la personne morale (1), n'était chez lui qu'un remède aux excès de l'Individualisme romantique.

Le Spiritualisme français s'était abandonné à l'Allemagne, séduit par une philosophie de l'Absolu. Il se ressaisit, quand, mieux connue, elle lui sembla panthéiste. Si l'on ajoute que d'abord éprise de spéculation, puis de réalité, l'Allemagne, après avoir été le sanctuaire de l'Idéalisme, devint le foyer de l'Erudition (2), on ne s'étonnera plus de la voir tour à tour invoquée en France par les croyants et par les incrédules, par les rêveurs et par les savants.

La philosophie anglaise s'unissait curieusement à la philosophie allemande dans ce néo-platonisme dont parlent les Confidences. Lamartine a subi l'une et l'autre influence, se bornant à être de son temps. Les philosophes français, quoique éblouis par les visions synthétiques de l'Allemagne, éprouaient le besoin de s'appuyer sur l'analyse et l'expérience. En 1817 dans son *Discours sur la Philosophie au XIX^e siècle*, Cousin s'écriait : « Le temps qui recueille, féconde, agrandit les moindres germes de vérité déposés dans les plus humbles analyses, frappe sans pitié, engloutit les hypothèses, même celles du génie. Il fait un pas, et les systèmes arbitraires sont renversés. »

On ne renonçait donc pas à l'analyse. Et la psychologie restait à la base de la philosophie. Mais on ne voulait plus de cette observation par le dehors qui était celle de Condillac et que l'on accusait d'avoir produit le « matérialisme pratique du XVIII^e siècle (3) ». Précisément, les Ecossais employaient une méthode différente, l'observation par la conscience. Elle fut accueillie en France avec enthousiasme.

Nous n'atteignons jamais l'âme, disaient les Ecossais, mais seulement ses manifestations extérieures. C'est donc par celles-ci — seules connues — que l'on peut déterminer celles-là. Il faut partir des faits. Disciple des Ecossais, Lamartine écrivait dans son Cours : « Nous ne savons rien des principes constitutifs de l'âme humaine. Elle est ce qu'elle est, *nous ne la con-*

(1) Il devait le respect kantien de la personne morale à M^{me} de Staël.

(2) Nous avons vu Quinet signaler le retour de l'Allemagne au réel.

(3) BOUTROUX : *Etudes d'Histoire de la Philosophie*. Cf. *La Philosophie écossaise, et la Philosophie française*.

naissions que par ses phénomènes (1). » Peux-tu saisir l'âme ? interroge l'esprit de Dieu dans le *Désert* (2).

Les Romantiques acceptaient d'autant plus volontiers la philosophie écossaise, qu'elle permet une suite. N'ayant pas la prétention de suffire à l'homme, elle admet sans critique « les croyances naturelles de l'esprit humain (3) ». Forts de la permission, les Romantiques, après avoir, en compagnie des Ecos-sais, quelque peu étudié les faits, se lançaient dans le domaine de la spéculation, à la suite des Allemands, heureux de tout concilier. C'est ce que fit Cousin. C'est ce que Lamartine approuvait, espérant du reste que l'expérience finirait par rattraper la spéculation. En 1868, il écrira dans son Cours : « Sans doute les Français ont raison de recommander aux Allemands le respect pour l'expérience ; mais ils ont tort de tourner en ridicule les pressentiments de la réflexion qui seront peut-être un jour confirmés par la connaissance des faits (4). »

Bien que Lamartine fut, comme tout le monde, acquis à cette philosophie écossaise, si raisonnable en ses analyses, si accommodante en ses conclusions, il serait téméraire de croire qu'il l'étudiât profondément dans les œuvres de Reid ou de Royer-Collard. Toutefois, il eut lui aussi sa théorie des *facultés*.

En 1856, dans sa *Philosophie personnelle* il reconnaît trois facultés. Ces trois facultés sont d'ordinaire l'intelligence, la sensibilité, la volonté. Lamartine supprime la volonté et lui substitue la conscience. L'*intelligence* est la faculté froide. Excepté Dieu, elle se sent capable de tout scruter (5). Le *sentiment*, qui aime ou abhorre, *donne une impulsion à l'âme et permet l'activité, la moralité et le mérite*. Par elle, « l'âme éprouve en elle le mystérieux contre-coup des passions, passions qui sont presque toutes des sensations matérielles, communiquées à l'âme immatérielle et transformées en sentiment (6) ». La *conscience* enfin (7), est « la justice innée en nous, d'autant plus

(1) Cours, tome V, p. 162.

(2) Le Désert ou l'Immatérialité de Dieu.

(3) BOUTROUX : Idem, p. 432.

(4) Cours, tome XXVI, p. 238.

(5) Idem, tome II, p. 487.

(6) Idem, p. 489.

(7) Il ne s'agit pas de cette faculté spéciale des Ecos-sais, chargée de nous renseigner sur ce que font les autres facultés ; il s'agit de la conscience morale.

sainte qu'elle n'est pas libre. C'est l'instinct absolu et incorruptible du juste et de l'injuste, du bien et du mal, du crime ou de la vertu, instinct supérieur à nos passions même et à nos fautes, et qui nous juge même en flagrant délit de nos faiblesses ou de nos iniquités (1) ». N'ayant jamais agi que par l'impulsion du sentiment, et sans jamais aller jusqu'à l'effort, il oublie simplement le principe actif, la volonté.

Naturellement, les facultés principales se subdivisent en facultés secondaires. Dans l'*Histoire de la Turquie* (1854), il nous fait entrevoir une classification des facultés de l'intelligence. La raison serait la première, et l'imagination, la seconde (2).

La philosophie anglaise ne tarda pas à être pénétrée par la philosophie allemande. En posant le principe de l'inconnaisable et de la relativité de la connaissance (3), elle ne fit, en effet, que rendre hommage à l'absolu. Aussi son scepticisme métaphysique aboutit alors, non au positivisme, mais à une foi mystique plus ou moins aveugle (4). C'est ce qui permet à l'auteur des *Confidences* de réunir en une même phrase la philosophie écossaise qui est essentiellement une histoire naturelle de l'âme, à l'idéalisme allemand, et de la montrer s'élevant « jusqu'à la hauteur de la contemplation et du mystère ».

Le pessimisme de Goëthe précède celui de Byron (5). Goëthe, plutôt que Byron, inspira d'abord Lamartine. Dans le *Commentaire de l'Homme*, il dit : « Je n'ai jamais connu lord Byron. J'avais écrit la plupart de mes Méditations, avant d'avoir lu ce grand poète. Ce fut un bonheur pour moi. La puissance sauvage, pittoresque et souvent perverse de ce génie aurait nécessairement entraîné ma jeune imagination hors de sa voie naturelle (6). »

Ce fut, dit-il, en 1819, qu'il lut « dans un recueil périodique de Genève, quelques fragments traduits du Corsaire, de Lara,

(1) Cours, tome II, p. 491.

(2) Cf. plus haut, p. 117.

(3) Penser l'absolu, c'est conditionner l'absolu, disait Hamilton. En langage poétique Lamartine traduit : « Celui qui contient tout serait donc contenu. » (Le Désert.)

(4) FOUILLÉE : Hist. de la Philosophie.

(5) Cf. *Commentaire de l'Homme*. « Il procédait de Goëthe, le Byron Allemand. »

(6) Méd. Comm.

de Manfred (1) ». A la suite de cette lecture fut écrite une Méditation, *l'Homme*. La Correspondance semble confirmer le Commentaire. Dans ces années d'études, de 1808 à 1820, si importantes pour la formation de sa doctrine, il ne cite Byron que le 16 septembre 1819. Or, en 1819, il était gagné à la Renaissance religieuse. En même temps qu'il écrit *l'Homme*, il prépare son mariage, un mariage de raison, conclu par scrupule chrétien². En 1808, quand il se plaisait aux vers légers d'Ovide, à l'irrespectueuse poésie de Voltaire, l'œuvre « perverse » et « satanique » de Byron n'était pas encore parue (3). En 1819, son âme désormais adoratrice ne saurait être pervertie par un pessimisme sarcastique et négateur.

C'est ce qui ressort de *l'Homme* et du *Dernier chant du Pèlerinage d'Harold*.

Les premiers vers de *l'Homme* nous marquent l'origine du pessimisme de Byron : l'excès de personnalité. Tous ses héros, en effet, le Corsaire, Lara, Childe Harold sont orgueilleux. Par orgueil ils se séparent du reste de l'humanité et même de la nature. Harold trouve « odieux de former malgré lui un anneau dans la chaîne des êtres (4) ». A ce pessimisme hautain et égoïste, Lamartine, — tout en maintenant au sein du déterminisme la liberté — oppose la théorie de l'ordre universel de Schelling (5).

Ton titre, devant Dieu, c'est d'être son ouvrage,
De sentir, d'adorer ton divin esclavage ;
Dans l'ordre universel faible atome emporté
D'unir à ses desseins ta libre volonté...
Tout est bien, tout est bon, tout est grand à sa place.

L'humilité et la résignation chrétiennes combattent l'orgueil byronien.

Mais le monde à l'orgueil est un livre fermé.

Aussi le pessimisme de *l'Homme* ne sera point celui de Byron ; ce sera celui de Pascal. L'homme devient un « atome

(1) Méd. Comm.

(2) Lettre à Virieu du 26 avril 1820.

(3) Le Corsaire est de déc. 1813.

(4) BYRON, trad. Pichot, tome II, p. 287.

(5) Cf. plus haut, M^{me} de Staël, p. 183.

pensant ». Seul ou presque seul apparaît l'argument de la disproportion.

Lamartine nous dira bien que la mort de la femme aimée faillit l'entraîner au doute et au blasphème. Mais alors (1817), il ignorait Byron, et est fort loin de Byron. Le désespoir de Conrad est matérialiste : « L'orgueilleux et le méchant qui ont fondé tout leur bonheur sur les objets d'ici-bas, et ne voient aucune douleur au delà de la tombe, perdent tout, en perdant ce qui les attache à la terre (1). » Le désespoir de Lamartine s'ouvre sur le ciel et non sur le néant.

Nulle part la philosophie de l'homme ne paraît nuancée par la philosophie du Corsaire ou de Lara.

Le *Dernier Chant du Pèlerinage d'Harold* nous trace un portrait de Byron qui finit par ressembler étrangement au portrait de Lamartine. Car Lamartine éprouve autant de peine à se distinguer de Byron, que Byron en éprouvait à se distinguer d'Harold.

Notons tout d'abord que le pessimisme de Childe Harold, moins sarcastique, moins immoral que celui des premiers poèmes, plaisait davantage à notre poète. Sans doute Harold fut un débauché, un orgueilleux, un méchant. Mais, par satiété, il quitta la débauche. Son orgueil parfois s'apaise : « Je fléchis humblement le genou devant le Dieu dont le bras s'est appesanti sur moi (2). » Son égoïsme même s'atténue devant les ruines de l'ancienne Rome : « Auprès de ce vaste tombeau d'un empire, que sont nos petits chagrins (3) ! » La haine cesse d'être une impérieuse jouissance. Harold souhaiterait d'aimer une douce compagne sans haïr personne (4). Malgré ses vices passés, il aime « contempler les regards innocents de l'enfance (5) ». Il lui reste enfin deux beaux sentiments, l'amour et la liberté. Son impiété même s'adoucit. Bien qu'il gourmande l'homme « de rêver à des félicités et à des maux à venir (6) », il

(1) BYRON, trad. Pichot, tome II, p. 55.

(2) Idem, p. 241. Pas plus que Byron lui-même, nous ne cherchons à le distinguer de son héros.

(3) Idem, p. 344.

(4) Idem, p. 366.

(5) Idem, p. 280.

(6) Idem, p. 206.

n'est pas éloigné, en face de la mort, de croire à l'immortalité. « Ah ! puis-je croire que tu n'es plus, quand ta mémoire survit encore dans mon cœur (1). » Naturellement Lamartine retiendra surtout ces derniers traits du caractère d'Harold. Byron, dit-il, « était si grand qu'il n'a pu se rapetisser tout à fait. Ses ailes l'enlevaient malgré lui de cette fange et le reportaient au Ciel à chaque instant (2). » Lamartine nous le peindra quand il regagne le Ciel.

Au début, s'il fait effort pour rappeler le sceptique débauché et satanique que fut Harold, immédiatement il reconnaît en lui

Deux sentiments divins plus forts que le trépas,
L'amour, la liberté.

Enfin « aux voluptés légères », Harold préfère le sourire et le baiser « pur comme l'innocence » de sa chère Adha.

Bien plus, dans ce dernier Chant, qui pourrait parfois s'intituler la conversion d'Harold, lorsque le héros renonce à son Dieu « pan mystérieux »

Exerçant au hasard une aveugle puissance,

pour se rapprocher du Dieu chrétien, Lamartine songe surtout à lui-même.

Dans les dieux d'ici-bas ne voyant qu'un emblème,
J'ai voulu, vain orgueil, m'en créer un moi-même.
Ah ! j'aurais dû peut-être, humblement prosterné,
Le recevoir d'en haut, tel qu'il nous fut donné.

Ces regrets d'un rationaliste malgré lui impénitent, sont une confession du poète français (3). Byron est oublié.

N'en soyons pas surpris. Quelle distance, en effet, entre les héros byroniens — si l'on fait abstraction des défaillances vertueuses d'Harold — et les héros de Lamartine. Les uns ont commis mille crimes et possèdent une vertu, l'amour. Les autres n'ont pas de vices, et l'amour engendre en leur âme toutes les vertus. L'amour aux yeux de Byron est inséparable de la haine. Conrad dit à Médora : « Je cesse de t'aimer, si je

(1) BYRON, trad. Pichot, p. 209.

(2) L'homme. Comm.

(3) Cf. plus haut Lamartine et les Théocrates,

cesse de haïr (1). » Part-il pour le pillage et le meurtre, « jamais il n'avait tant aimé (2) ». C'est par haine que Lara est charitable. « Il n'élève les humbles que pour rabaisser les superbes (3). » Byron se défie des hommes et des animaux. A peine existe-t-il trois mortels sensibles à la pitié (4). S'il voyageait quelque temps, son chien s'élancerait pour le mordre à son retour (5). Par haine des êtres, il aime la nature inanimée (6). Créé pour vivre solitaire, il se sépare des autres par le bien ou le mal (7) ; il se détache de sa patrie (8). L'amour de Jocelyn, au contraire, déborde et se répand sur l'humanité et la nature entière. Loin de détester sa patrie, Lamartine n'a pas le courage de ne pas aimer les autres pays. Loin de se défier des hommes et des animaux, il s'abandonne aux uns et aux autres, n'ayant jamais cru au mal. Qu'ils s'appellent Lara, Harold ou Manfred, tous sont impénétrables et ténébreux. Quoi de plus limpide que l'âme de Jocelyn ! Désabusé de l'ambition, de la gloire et des plaisirs, tous vivent sous « la malédiction du souvenir (9) ». Des tribulations de Jocelyn s'exhale un parfum divin qui embaume la sainteté de sa vie (10). Tous enfin ont placé ici-bas la fin de leurs désirs ; l'amour est terrestre et sensuel. Divin, l'amour élève Jocelyn ou Cédar jusqu'à Dieu et s'achève au Ciel. Le héros byronien ignore la plainte ; son langage « léger et moqueur » la défend même à ses victimes (11). Or, Lamartine détesta toujours le sarcasme et l'ironie. Il dira qu'il a rêvé d'écrire un poème comme Don Juan (12). Mais alors il loue la simplicité, non la dérision de Don Juan. Le Commentaire de *l'Homme* ne laisse aucun doute. « Je

(1) BYRON, trad., vol. II, p. 18.

(2) Idem, p. 22.

(3) Idem, p. 87.

(4) Idem, p. 201.

(5) Idem, p. 175.

(6) Idem, pp. 288, 295.

(7) Idem, p. 72.

(8) Idem, p. 161.

(9) Idem, p. 200.

(10) Cf. Seconde Partie, Jocelyn.

(11) BYRON, p. 65.

(12) Recueils. Lamartine oppose à l'emphase romantique la simplicité et le naturel de Don Juan. Cf. plus haut, p. 102.

souffris quand je revis plus tard lord Byron se faire le parodiste de l'amour, du génie et de l'humanité dans son poème de *Don Juan* (1). » Aisément on prolongerait le parallèle ou plutôt l'opposition.

Dès lors, que pouvait devoir Lamartine à Byron ?

Indépendamment de toute doctrine, il lui emprunta d'abord quelques situations. Le déguisement de Laurence rappelle le déguisement de Caled (2). L'affection de Gulnare pour l'amant de Médora rappelle l'affection de Lakmi pour l'amant de Daïdha (3). Si l'auteur de *Le Ciel et la Terre* nous montre un Archange presque muet devant les blasphèmes des démons ou les inquiétudes de Japhet, il nous montre aussi les anges épris des mortelles ; l'auteur de la *Chute d'un Ange* put s'en souvenir.

Les poèmes de Byron offraient aussi à notre poète la matière d'une antithèse brillante. Dans l'*Homme*, à l'orgueil et à l'égoïsme byroniens sont opposées l'humilité chrétienne et l'impersonnalité allemande. Dans la *Chute d'un Ange*, à la bonté naturelle de Cédar, s'oppose la perversité de l'homme des cités. Pour peindre Nemphed, Sabher ou Asrafiel, Lamartine pourra s'inspirer de Byron. Lui aussi laisse pénétrer l'amour dans les âmes les plus corrompues (4).

Parfois, et particulièrement dans *Childe Harold*, Byron oublie ses prétentions sataniques. Alors, il dit comme il aurait su aimer sa fille (5), déclare l'Espagne, chère à toute âme libre, et salue la Grèce, en laissant tomber une larme (6). Avec enthousiasme, il chante l'Océan ; et ce chant, le poète français l'imite dans ses vers, et le cite dans ses notes (7). Lamartine saura faire siens les oublis de Byron.

Enfin les doctrines les plus opposées ont leur point de contact.

(1) L'*Homme*. Comm.

(2) Cf. Lara.

(3) Cf. Le Corsaire.

(4) Cf. *Chute d'un Ange* et plus haut ROUSSEAU, p. 160.

(5) BYRON tome II, p. 301,

(6) Idem, p. 192.

(7) Dernier Chant du Pèlerinage d'Harold.

L'esthétique des deux poètes est la même. Dans l'œuvre d'art tout revient au génie, et rien au travail. Byron est incapable de plier sa fantaisie aux exigences d'un plan, et Lamartine admire fort dans Childe Harold l'absence de composition (1). La critique n'est pas plus pénible que la création même. L'un et l'autre n'ont pas besoin de science pour goûter une œuvre d'art, et se passent de ces termes techniques « que la pédanterie fait admirer à la sottise (2) ».

Leur philosophie a plus d'un domaine commun. Certes, le pessimisme de Byron part du vice et aboutit au sarcasme. Childe Harold porte sur son front la malédiction de Caïn (3). Cependant il constate le néant des passions, et comme Werther ou René, traîne après lui sa mélancolie. Le pessimisme, même adorateur, de Lamartine, put s'accommoder du désenchantement byronien. Si l'amour, chez le poète anglais, s'allie à la haine et ne laisse entrevoir à l'homme qu'un bonheur terrestre, il est du moins le sentiment fort, irrésistible ; il est vertueux, il est constant. Le théoricien des âmes sœurs trouvait en Byron le poète de l'*amour unique*. Conrad ou Lara sont aussi fidèles que Jocelyn ou Cédar ; et il ne faudrait point chercher dans le *Don Juan* le héros de l'inconstance. L'auteur de *Manfred* put aider l'auteur des *Harmonies* à élucider sa théorie de l'être. Lamartine finit par accorder une âme à tous les êtres matériels ; or Manfred évoque l'esprit de l'Océan et l'esprit des étoiles. Malgré son appareil négateur et sarcastique, la philosophie de Byron, comme celle de Lamartine, subit et révèle l'influence allemande. L'un et l'autre ne savent supporter la précision des cultes révélés ; ils veulent séparer l'alliage de la superstition et « l'or du vrai culte (4) ». L'un et l'autre trouvent trop étroits les murs des Eglises ; ils veulent pour temple la nature (5). Car leur métaphysique se perd dans l'infini. Que les étoiles luisent au ciel, Byron s'écrie : « C'est alors que se réveille en nous la conscience intime de l'infini. Ce sentiment

(1) Dernier chant du pèlerinage d'Harold.

(2) BYRON, tome II, p. 325. Cf. LAMARTINE : Voyage en Orient.

(3) Idem, p. 198.

(4) Idem, p. 222. Cf. Seconde Partie, Jocelyn.

(5) Idem, p. 293. Cf. LAMARTINE : Harmonies.

émeut et purifie tout notre être (1). » C'est ainsi que viennent s'entrecroiser les théories contraires de Byron et de Lamartine.

Néanmoins, c'est l'Allemagne, et non Byron, qui gagna notre poète à la philosophie de l'Infini. — Quinet et Fourier lui montraient aussi un spiritualisme universel. Plus que Byron — Rousseau, Pétrarque, Platon, lui inspirèrent sa doctrine de l'amour ; Chateaubriand ou Pascal son pessimisme. On ne saurait enfin rendre Byron responsable des négligences poétiques de Lamartine. La lecture du Corsaire ou de Childe Harold dut le charmer et l'étonner ; elle ne fut pour lui ni une révélation ni une révolution.

Entre la philosophie de Lamartine et celle de Cousin apparaissent des rapports singuliers. Non seulement Lamartine connut l'œuvre de Cousin ; mais l'un et l'autre subirent l'influence contemporaine. Cousin en effet ne fit que donner à la philosophie de sa génération conscience d'elle-même ; et si sa génération l'adopta, c'est qu'elle se reconnut d'abord en lui. Lamartine, dont la pensée fut toujours soulevée et portée par la pensée environnante, était par la seule force des choses entraîné dans le même sens que Cousin.

L'éclectisme le ravissait ; car il lui permit de rejeter du Consentement universel ce qui lui déplaisait, l'autorité, et de garder ce qui lui plaisait, l'accord des penseurs. L'évidence si chère à Lamartine reste à la base de l'Eclectisme. La vérité est intuition. D'autre part proclamant l'uniformité de l'esprit humain, Cousin retrouvait partout quatre systèmes, qui contiennent chacun un fragment de la vérité, et dont la réunion donne la vérité complète. Lamartine abandonne les quatre systèmes trop précis pour lui. Mais à partir du Voyage en Orient il essaie lui aussi de rapprocher les doctrines opposées. Sa philosophie devient conciliatrice et éclectique.

Leur commun éclectisme n'est d'ailleurs « qu'un christianisme tempéré et amoindri ». « Quelque effort que fasse un homme il ne peut parcourir qu'un certain espace. Si les circonstances l'ont déposé à l'entrée de la carrière, il n'atteint que

(1) BYRON, tome II, p. 292.

la première borne. Pour qu'il touche le terme, il faut que d'elles-mêmes, elles l'aient porté jusqu'au milieu. M. Jouffroy à vingt ans était encore chrétien ; il dépensa toute sa force à établir le système qu'on construit en sortant du christianisme, celui du Vicaire Savoyard (1). » Ce que Taine dit de Jouffroy il aurait pu le dire également de Cousin, de Lamartine et de toute la descendance de Chateaubriand.

L'éclectisme prétend retenir la vérité de chaque système. En réalité il ne retient que ce qui paraît conciliable avec le dogme fondamental de tout spiritualisme, l'immortalité personnelle.

Cousin et Lamartine feront des incursions dans la philosophie allemande et rêveront d'unité avec les panthéistes. Mais leur témérité vient surtout de l'insuffisance de leur science et de leur logique.

Peu à peu cependant et malgré eux, ils sont forcés de s'apercevoir que la philosophie allemande aboutit au panthéisme. Alors Cousin expurge ses ouvrages de toute phrase imprudente, sans en modifier le fond. Il passe seulement d'un spiritualisme déguisé à un spiritualisme conscient et conséquent : « Notre vraie doctrine, notre vrai drapeau est le spiritualisme », écrit Cousin le 15 juin 1853 (2). Lamartine qui, vers 1833, parlait de l'évolution d'un seul germe, sans sacrifier d'ailleurs aucune individualité — devient bientôt plus discret. Dans le Cours de Littérature enfin la perfectibilité allemande est réfutée avec une passion qui tient du remords.

L'un et l'autre en se rapprochant du spiritualisme se rapprochent du Christianisme. Cousin prêche l'alliance de la philosophie et de la religion. Lamartine se retourne vers les Théocrates (3).

(1) H. TAINÉ : Les Philosophes classiques du XIX^e siècle en France, 5^e éd. Hachette, p. 221.

(2) COUSIN : Du Vrai, du Beau et du Bien, 1853, in-8^o.

(3) En politique également Lamartine vieillissant se rapproche des Théocrates. Aussi M. de Chamborand de Périssat (Lamartine inconnu) préfère-t-il le Lamartine des dernières années, le trouvant plus chrétien et moins démocrate. M. de Ronchaud (La Politique. Choix de Discours) au contraire le déclare affaibli, le voyant moins indépendant. Au fond sa doctrine a peu changé ; elle est seulement plus consistante.

La philosophie de Lamartine évolua dans le même sens que celle de Cousin, parce que ni l'une ni l'autre ne furent vraiment individuelles.

La méthode de Cousin est en apparence expérimentale. Sans cesse il rappelle qu'il est disciple des Ecossais et maintient les droits de l'observation. Au début de ses leçons sur le *Bien*, il se refuse à déduire par voie de raisonnement la *Théorie morale qui dérive évidemment de sa théorie du beau et du vrai* : « Nous le pourrions peut-être ; mais nous ne le ferons pas... Ce serait abandonner la méthode qui procède par l'observation et non par la déduction et se fait une loi de consulter l'expérience (1). » L'expérience n'en a pas moins reçu d'avance ses conclusions. Or ces conclusions sont dictées par la raison, non pas la raison réfléchie, mais la raison spontanée. Voilà pourquoi la méthode de Cousin à prétention expérimentale, est au fond comme celle de Rousseau, de M^{me} de Staël et de Lamartine, intuitive.

Tout intuitive qu'elle soit, cette méthode n'est pas mystique. Non sans finesse, Cousin distingue son rationalisme du mysticisme :

« Quand la raison devient le raisonnement, on distingue aisément sa pesante allure de l'élan du sentiment : mais la raison spontanée se confond presque avec le sentiment ; même rapidité, même obscurité... L'analyse démontre que la raison précède, et que le sentiment suit. Comment aimer ce qu'on ignore ? Quand on parle de la lumière du cœur, on désigne sans le savoir cette lumière de la raison spontanée qui nous découvre la vérité d'une intuition pure et immédiate, tout opposée aux procédés lents et laborieux de la raison réfléchie et du raisonnement. Le sentiment par lui-même est une source d'émotion non de connaissance. La seule faculté de connaître est la raison (2). »

Après avoir lu cette page, nous comprenons pourquoi Lamartine qui avait commencé par opposer le cœur à la raison, finit

(1) COUSIN : Du Vrai, du Beau et du Bien, p. 256.

(2) Idem, p. 115.

par se croire rationaliste. Cousin l'avait éloigné de Pascal. Il était devenu le poète de la raison spontanée (1).

Comme Cousin d'ailleurs il permet au mysticisme de suivre le rationalisme : « La raison seule est froide, la piété seule est souvent une superstition : la raison pieuse est la perfection de l'adoration. Je l'ai exprimé dans ce vers :

Plus il fait jour, mieux on voit Dieu (2). »

L'idée d'absolu qui domine la philosophie de Cousin l'a poussé à sortir de l'idéalisme de Kant. Son but est de ne plus cantonner l'homme dans son humanité et d'échapper à la relativité de la connaissance : « Il faudrait renverser la proposition de Kant et au lieu de dire avec lui : ces principes sont les lois nécessaires de notre esprit, donc ils n'ont point de valeur absolue en dehors de notre esprit, nous devrions dire bien plutôt : ces principes ont une valeur absolue en eux-mêmes, voilà pourquoi nous ne pouvons pas ne pas y croire. » Cousin proclamera donc, sans d'autres preuves que « l'intuition spontanée de la vérité », l'objectivité des principes. Ils sont *universels et nécessaires*. N'étant pas de pures abstractions, ces principes doivent résider quelque part, et étant absolus ils ne peuvent résider que dans l'être absolu. Dieu est le principe des principes.

Tout de même Lamartine part de Kant. « Les notions (3) s'appliquent aussi au monde extérieur, aux êtres, aux phénomènes, qui sans elles demeureraient parfaitement incompréhensibles à l'intelligence, parce qu'ils seraient sans lois (4). » L'universalité des principes est-elle purement subjective ? La question semble ne s'être même jamais posée au bon sens de Lamartine. Pour lui les principes évidents dépassent l'humanité. Ils viennent de Dieu. Là encore, il est en parfaite harmonie avec Cousin. Ne l'avons-nous pas déjà vu interpréter d'après Cousin l'idéalisme de Platon (5) ?

(1) Il reproduit un peu partout et particulièrement dans le Voyage en Orient la distinction de la raison spontanée et de la raison réfléchie.

(2) Recueils. Entretien avec le lecteur, tome V, p. 269.

(3) C'est-à-dire les catégories.

(4) Cours, tome XVIII, p. 172.

(5) Cf. plus haut, p. 90.

De Cousin et de Lamartine la philosophie aboutit à la théodicée. Dieu est à la fois compréhensible et incompréhensible. Il est compréhensible. Mais d'ordinaire, on cherche à le comprendre par une mauvaise méthode, la méthode déductive. « C'est le vice commun de presque toutes les théodicées, sans excepter les meilleures, ni celle de Leibnitz, ni celle de Clarke, ni même la plus populaire de toutes la Profession de foi du Vicaire Savoyard (1). » La méthode de Cousin est expérimentale. Pour connaître le Créateur il interroge la Création :

« Disons d'abord que Dieu n'est point absolument incompréhensible, par cette raison manifeste qu'étant la cause de l'univers il y passe et s'y réfléchit comme la cause dans l'effet. Par là nous le connaissons. « Les cieux racontent sa gloire » (le Psalmiste) ; et « depuis la création ses vertus invisibles sont rendues visibles, dans ses ouvrages » (saint Paul) ; sa puissance dans les milliers de mondes semés dans les déserts infinis de l'espace ; son intelligence dans leurs lois harmonieuses ; enfin ce qu'il y a en lui de plus auguste dans les sentiments de vertu, de sainteté et d'amour que contient le cœur de l'homme (2). »

Nous ne citerions pas cette page de Cousin, si elle n'était l'argument même des Harmonies.

Dieu est aussi incompréhensible : « Pour comprendre l'infini, il faut le comprendre infiniment et cela nous est interdit (3). »

Homme ! L'infini seul est la forme de Dieu,
(Chute d'un Ange, VIII^e Vision.)

dira Lamartine.

Tous les deux semblent donc avoir pensé de concert. Et jusque dans les moindres détails on peut poursuivre le parallèle. En 1828 Cousin soutient la théorie hégélienne du succès. Trente ans plus tard (4) il éprouve et manifeste des regrets. De même Lamartine après avoir, dans *Bonaparte*, pardonné aux

(1) COUSIN : Du Vrai, du Beau et du Bien, p. 405. Cf. plus haut ROUSSEAU.

(2) Idem, p. 458, note.

(3) Idem, p. 459. Lamartine retient et la méthode déductive de Rousseau et la méthode expérimentale de Cousin. Cf. plus haut, p. 145.

(4) FOUILLÉE : Idée moderne du Droit, p. 157.

grands hommes les mauvaises actions, modifia en 1849 les deux derniers vers de sa Méditation. Ils « pesaient comme un remords sur sa conscience » (1).

Quelques divergences s'évanouissent bientôt ou en partie. La psychologie de Victor Cousin se borne à l'étude de « l'homme blanc, adulte et civilisé ». « Nous nions absolument, dit-il, qu'il faille étudier la nature humaine dans le fameux sauvage de l'Aveyron ou dans ses pareils des Iles de l'Océan ou du Continent américain (2). » Disciple de Rousseau, Lamartine essaie d'atteindre à la naïveté primitive (Chûte d'un Ange). Mais il y réussit si peu ! Enfin l'homme sauvage n'en reste pas moins fils de Dieu, et c'est l'essentiel.

Bref Lamartine eut la philosophie de Cousin. Dominés l'un et l'autre par l'idée d'absolu, appuyés sur l'intuition, ils ont abordé le problème du scepticisme et se sont crus assez forts pour faire à la relativité sa part.

Lamartine ne se sépara pas de l'Ecole de Cousin. Ses successeurs, Rémusat (1829-42), Ravaisson (1840) revenaient aux traditions de Maine de Biran et prétendaient que la réflexion saisit « un moi, volonté, tendance, amour (3) ». Lamartine a ignoré Maine de Biran, Rémusat, Ravaisson. Et si sa philosophie générale est une philosophie de l'amour, cet amour ne lui est pas révélé par la conscience. Il s'en tient à la théorie écossaise avec Cousin (4).

Les unes après les autres, les idées les plus chères à Lamartine doivent être restituées à sa génération. Il voit Dieu partout, de même Quinet. Il concilie toutes les doctrines, de même Cousin. Or ni la doctrine de Quinet, ni surtout celle de Cousin ne furent exceptionnelles. L'*Eclectisme* en effet caractérise moins une philosophie que la philosophie de la première moitié du XIX^e siècle.

L'Eclectisme de Cousin et de Lamartine devint de plus en

(1) Nouv. Méd. Bonaparte. Commentaire. Lamartine empruntait la morale du succès qu'il trouvait un peu partout, soit aux Théocrates soit à Cousin.

(2) COUSIN : Du Vrai, du Beau, du Bien, p. 258.

(3) Cf. FOUILLÉE : Hist. de la Philosophie, p. 424. Cf. BOUTROUX : Etudes d'Hist. de la Philosophie, p. 435.

(4) Cf. le Cours de Littérature, tome V, p. 162.

plus rigoureux et finit par se limiter à un seul système. En cela il suivait fidèlement la marche du siècle. De 1820 à 1850 en France la conciliation fut à la mode et la contradiction aussi. La méthode hégélienne permettait mainte audace. Tous ne la reproduisaient pas avec l'exactitude de Proudhon (1839-1851). Mais le goût « d'harmoniser » les systèmes les plus différents se glissait même chez les Théocrates. Ballanche (1818-1828) concilie comme il peut le Catholicisme et le Progrès, l'autorité et la liberté. Buchez (1833-1838) fonde la Religion du Progrès, tout en restant catholique, et tout en repoussant l'individualisme ménage la liberté. La doctrine de Pierre Leroux (1840-48) est une doctrine de concentration. Il est panthéiste et maintient la personnalité de Dieu. Il attaque les capitalistes et sauve le capital. Il part de la critique de l'Individualisme et reste individualiste. Les Economistes dissidents, Sismondi (1820), Blanqui (1837), Baret (1842) acceptent et le laisser faire et l'intervention de l'Etat. La synthèse hégélienne finit même par se tourner en recette. On prend deux termes contradictoires, organisme et contrat, christianisme et rationalisme, l'un reste substantif, l'autre devient adjectif et l'on obtient organisme contractuel, Christianisme rationnel. La seconde moitié du XIX^e siècle semble éprouver le besoin d'une méthode plus sévère ; et, bien que les retardataires soient nombreux, beaucoup de penseurs se rappellent le principe de contradiction. Enfin M. Renouvier parut (1869). Certes ni Cousin, ni Lamartine n'ont prévu le néo-criticisme. Toutefois le néo-criticisme fut préparé par un besoin général de logique, succédant au goût dissolvant de la conciliation. Portés par la pensée de leur siècle Cousin et Lamartine resserrèrent leur doctrine et la confinèrent sagement dans les limites du spiritualisme.

IV

La philosophie politique et sociale dépend toujours un peu de la philosophie générale. En métaphysique Lamartine a compromis et maintenu la personnalité. En politique et en sociologie, il compromettra et maintiendra l'individualisme.

Lamartine ayant la philosophie de sa génération, en aura tant la politique et la sociologie, puisque celle-ci commande celle-là. Dans la *Politique Rationnelle* d'ailleurs il a la prétention de penser avec son siècle. La pensée générale, dit-il « est autour de nous, en nous, partout ; l'air que nous respirons, nous l'apporte ; l'écho du monde entier nous la renvoie (1) ». Et il ajoute qu'il a « l'intelligence de son époque (2) ».

En *politique*, Lamartine reste individualiste. Néanmoins, il a subi l'influence des diverses écoles qui se partagèrent le XIX^e siècle, théocratique, doctrinaire, démocratique, libérale. Et s'il est vrai que « le haut individualisme » du XVIII^e siècle allait au XIX^e s'affaiblissant (3), il faut bien avouer que Lamartine résistait mal au courant de l'opinion.

De famille légitimiste, il adopta d'abord les principes théocratiques. En 1830 il se croit disciple des Doctrinaires. Ne dit-il pas que lors de sa réception à l'Académie française (1^{er} avril 1830) il était de l'Ecole de M. Lainé et de Royer-Collard (4) ? La *Politique Rationnelle* cependant nous montre que le Doctrinaire est encore un Théocrate et déjà un Démocrate.

Théocrate, il admet tout d'abord un âge théocratique, « qui commence avec le monde sortant des mains du Créateur et qui finit aux temps héroïques (5) ». Chaque époque a « sa forme propre » et « sa force vitale ». Ce qui caractérise l'âge théocratique, c'est le gouvernement « de Dieu tout seul (6) ». Certes la Révélation primitive fut indirecte ; et surtout le joug de la Tradition est secoué. A l'âge théocratique succèdent d'autres âges, dont chacun marque un progrès. Lamartine veut bien du gouvernement théocratique dans le passé avant « les temps héroïques » ; il n'en veut plus dans le présent. Néanmoins il n'ose écarter la conception de l'Eden. Nous avons déjà vu qu'il croit

(1) Œuvres complètes, tome XXXVII, p. 355.

(2) Idem, p. 357.

(3) Cf. MICHEL : L'Idée de l'Etat.

(4) Œuvres complètes, tome XXXVII, p. 259.

(5) Idem, p. 362.

(6) Idem, p. 363.

« à la Providence manifestée par les faits (1) », et légitime ainsi le succès. Enfin il doit aux Théocrates d'avoir non seulement dans la Politique Rationnelle, mais dans tous ses ouvrages et tous ses actes politiques sauvegardé *l'autorité de l'Etat*.

En 1831 d'ailleurs il dépasse et les Théocrates et les Doctrinaires. Pénétrés d'esprit historique, les Doctrinaires se bornent à adapter les institutions aux faits ; ils écrivent la théorie de la Restauration. Quoique l'auteur de la Politique Rationnelle se montre plein de respect pour les faits, n'est-il pas surtout reconnaissant à la méthode historique de l'obliger d'accepter la Révolution de Juillet une fois accomplie, c'est-à-dire de rejeter le gouvernement dont les Doctrinaires furent les théoriciens ?

Au-dessus des faits il place désormais les principes, et les principes de Rousseau. Or les Doctrinaires repoussent la souveraineté du peuple. Le souverain c'est l'ensemble des pouvoirs indépendants et différents d'origine : roi, pairie, chambre élue.

Désireux d'une part d'un gouvernement fort avec les Théocrates, convaincu d'autre part avec Rousseau que l'oppression n'est à craindre que quand le gouvernement et le pays sont deux (2), Lamartine ne s'est jamais préoccupé avec Montesquieu et ses disciples de la séparation et de l'équilibre des pouvoirs. Dans la Politique Rationnelle il écarte la pairie, demande une Chambre unique, exige un pouvoir fortement centralisé.

A défaut de la souveraineté du peuple, Guizot admet la souveraineté de la raison. Le titre seul de la Politique Rationnelle indique assez quel rôle Lamartine assigne à la raison. Comme son rationalisme ira grandissant, en 1833 après le Voyage en Orient, il proclame *le tribunitiat de la raison* : « Il domine et dominera de plus en plus tous les autres pouvoirs émanés de lui ; elle remue et remuera toutes les questions sociales, religieuses, politiques, nationales (3). » Certes il croit trop fermement à la Providence pour ne pas espérer l'accord final des deux souverainetés populaire et rationnelle. Cependant en cas de lutte provisoire, il est évident que dès 1831 à ses yeux la

(1) Cours, tome I, p. 364. Cf. plus haut, pp. 194, 195.

(2) Idem, p. 386.

(3) Voy. en Orient. Résumé Politique. Ed. Hachette, 1887, tome II, p. 511.

souveraineté populaire doit l'emporter. Vers 48 il dira très nettement que le peuple est maître, et que sa volonté, même injuste et rétrograde, doit être obéie. Si le peuple, dit-il en 1850, rappelait une monarchie quelconque, il en gémirait, mais s'inclinerait (1). Dans la Politique Rationnelle, il tolère encore la monarchie, mais la monarchie même ne saurait plus être que démocratique. La légitimité est « une fiction sociale (2) ».

Pourquoi donc se rattache-t-il aux Doctrinaires en 1830 ? D'abord par égard pour ses convictions passées. Il se déclare encore « royaliste d'esprit et de cœur ». Et avant de concevoir le gouvernement alternatif (1847), il conçoit le gouvernement « mixte, à plusieurs corps, à une seule tête, république à sa base, monarchie à son sommet ». De plus, le côté historique des théories doctrinaires lui plaisait.

Que ce soient les Théocrates ou les Doctrinaires, ou même les uns et les autres qui aient appris à Lamartine le respect de l'histoire, il faut remarquer qu'il l'a toujours conservé. Dans la Politique Rationnelle il classe les Constitutions, non dogmatiquement, mais historiquement. Les époques de l'humanité sont l'âge théocratique, l'âge tyrannique, l'âge monarchique, l'âge démocratique. Sans doute il pose les droits de l'homme, droits *à priori*, révélés par l'instinct. Mais il pense que ces mêmes droits sont reconnus *à posteriori* par l'histoire. Jouffroy ne dira-t-il pas : « Comme un être ne peut agir que conformément à sa nature, on peut lire la destination de chaque être non seulement dans sa nature, mais encore dans son développement et dans sa vie (3). » Ainsi la nature nous révèle la liberté, l'égalité ; et l'Histoire nous montre l'humanité s'acheminant vers la démocratie. Si l'histoire ne contredit pas la nature, et si même la nature domine l'histoire, l'histoire à son tour domine la politique. Seule, elle détermine l'application des révélations naturelles. Fidèle à l'Ecole historique, Lamartine laisse aux faits la latitude de plusieurs siècles pour rattrapper les principes. Il admet le suffrage universel, mais, dans la pratique, il accepte tous les

(1) Œuvres complètes, tome XL, p. 294.

(2) Idem, tome XXXVII, p. 369.

(3) Cf. plus haut, p. 163. Nous avons vu qu'en 1831 Lamartine semble admettre que le droit *à priori* soit aussi primitif, p. 164.

délais. Si en 1831 il réclame la souveraineté populaire, c'est que l'Histoire nous apprend que nous sommes arrivés « à l'époque de l'action et du droit de tous. » Voilà pourquoi même en 48, alors que la République est la « vérité absolue », il tient tant à la justifier par des raisons historiques. L'Histoire est maîtresse non seulement du moment mais de la mesure. L'humanité ne peut rien supporter d'absolu ni de complet. Aussi Lamartine de tout temps admit-il plus ou moins l'équivalence des gouvernements ; ce qui lui permet de satisfaire à la relativité historique. Si l'Histoire eut l'heur de le détourner des révolutions brusques et totales, il faut regretter qu'elle lui ait fait repousser aussi toute politique de protestation. Il accepta longtemps la morale du succès, et s'inclina toujours devant le fait accompli.

Ainsi dès 1831 il fait réellement partie de l'*Ecole démocratique* dont il devait être avec Tocqueville le principal représentant. Il proclame la souveraineté du peuple. Mais il ne se dégage pas assez des théories doctrinaires ou théocratiques pour fonder une politique sûre. Bien qu'il déclare dans ses Mémoires qu'il fut toujours « républicain d'idéal (1) », hanté par les exigences historiques des de Maistre ou des Royer-Collard, il n'osera jamais protester contre la brutalité des faits ou des coups d'Etat.

De plus, comme tout en posant et en défendant les droits de la démocratie à la liberté et à la légalité, l'Ecole démocratique n'a pas fixé (2) avec une précision suffisante les limites de l'intervention de l'Etat, Lamartine, cédant à l'influence indirecte de Rousseau et au souvenir persistant des Théocrates, finira par sacrifier *la liberté à l'autorité*.

Faute de voir dans la liberté le fort de l'Individualisme, Lamartine n'a pas su la maintenir au-dessus des attaques. Par l'abus du principe d'autorité il glisse à l'anti-individualisme.

Quelque étrange que paraisse d'abord cette affirmation, il y fut encouragé par l'*Ecole libérale*. Les libéraux insistent sur la différence de la liberté antique qui était politique et de la liberté moderne qui est privée. Ils raillent « l'éternelle métaphysique du Contrat social », et ne réclament que les droits

(1) Mémoires politiques, tome XXXVII, p. 14.

(2) Cf. MICHEL, p. 335.

dont l'exercice nous touche dans la vie de chaque jour. Certes ce dédain des droits politiques correspond chez les Libéraux à une déchéance du pouvoir public au profit de l'initiative individuelle. Benjamin Constant réclame un minimum de gouvernement, et Proudhon l'anarchie. Fervent du principe d'autorité, Lamartine ne retient que le dédain des droits politiques et augmente le pouvoir de l'Etat de tout ce qu'abandonnent les citoyens. Les abdications successives de l'Ecole libérale le rapprochent de la Théocratie.

Le XIX^e siècle, bon gré, mal gré, marche à l'anti-individualisme. Les socialistes commencent à parler d'*organisme social* (1) et Lamartine se plaint, dans le Cours de Littérature, à employer cette expression. La conséquence sera de sacrifier les membres à l'organe. La philosophie générale, en s'occupant d'impersonnalité, d'ordre universel, s'élève contre l'Individualisme. Démocrates et Libéraux enfin jouent le jeu de leurs adversaires. Les premiers, faute de limiter l'intervention de l'Etat, les seconds, par leurs renoncements politiques, affaiblissent la cause de l'Individualisme. Tout de même Lamartine en 1862 reste profondément attaché à l'Individualisme ; mais en sacrifiant la liberté à l'autorité, il le désarme.

En sociologie comme en politique, Lamartine fut individualiste. Panthéisme et Communisme l'éblouirent un temps de leur impersonnalité. Il ne leur fit cependant aucune concession essentielle. Sa cause n'en fut pas moins ébranlée. Et quand plus tard il repoussera le Socialisme, ce ne sera pas absolument au profit de l'Individualisme.

D'accord avec Saint-Simon, Fourier et tous les partisans de l'indifférence en matière gouvernementale, il a toujours proclamé le problème social supérieur au problème politique. D'ailleurs politique et sociologie sont subordonnées par lui à la Religion. Il fut un socialiste chrétien.

Si l'on songe que Lamartine fut un socialiste chrétien, on comprend pourquoi il finit par maudire le socialisme qu'il commença par exalter. Ce n'est pas Lamartine, c'est le Socialisme qui a changé. En 1862, comme en 1832, il demande à la Société

(1) Cf. QUETELET, 1835-46.

non la satisfaction brutale des appétits, mais l'épanouissement de la charité. En 1862, comme en 1832, il met la famille et la propriété à la base de la Société. Mais le Socialisme a évolué. L'ancien Socialisme, non seulement chez Lamennais ou Saint-Simon, mais encore chez Louis Blanc et chez Cabet, et alors même qu'il se préoccupait de la répartition des jouissances et rêvait d'une « religion du bien-être » (Cabet), — était pénétré de métaphysique, de morale et de Christianisme. Le nouveau socialisme est scientifique et matérialiste. Lamartine ne fut jamais, au sens moderne du mot, socialiste.

En 1831, dans la *Politique Rationnelle*, il déclare que le règne actuel est celui de la liberté et que le règne futur sera celui de la charité. Il est donc fort loin de prévoir qu'un jour le socialisme offusqué par la charité présentera ses revendications au nom de la Justice.

En 1833, dans le *Voyage en Orient*, il parle de l'odieux individualisme et se tourne vers Saint-Simon. Mais du Saint-Simonisme il ne retient que le principe chrétien de la fraternité : « Le Saint-Simonisme a en lui quelque chose de vrai, de grand et de fécond, l'application du Christianisme à la société politique, la législation de la fraternité humaine. Sous ce point de vue je suis Saint-Simonien. » Mais il ajoute : « Les organisateurs du Saint-Simonisme ont pris pour premier symbole, guerre à mort contre la famille, la propriété, la religion et nous ! ils devaient périr (1). »

La période de la *Chute d'un Ange* et des *Recueils* (1836-38) est celle où notre poète, épris d'impersonnalité en métaphysique, rêve le plus en sociologie de bonheur commun, d'intérêt général. Nous verrons cependant que même alors il respecte la propriété, la famille, l'individu. Il s'inspire du *Télémaque*.

En 1844, dans le *Discours sur le Droit au Travail*, Lamartine parle en apôtre de la fraternité, mais reste individualiste. Comme il apprécie, chemin faisant, les diverses écoles économiques du xix^e siècle, ce discours offre au point de vue des origines de sa pensée, un intérêt précis.

Les *Economistes* sont d'abord écartés. A cette époque ceux

(1) *Voyage en Orient*, tome VII, p. 332.

qui représentent le matérialisme pratique, ce ne sont pas les Socialistes, ce sont les Economistes. L'anathème qu'il lancera plus tard de ce chef contre ceux-ci, est en 1844 lancé contre ceux-là. La doctrine du laisser faire est donc repoussée : « C'est une doctrine qui parle en chiffres, où les travailleurs ne sont que des rouages à user et à dépenser au plus bas prix possible, où tout se résout en perte et en gain au bas d'une colonne de chiffres, qui livre tout sans miséricorde et sans entrailles à la concurrence (1). »

Lamartine avait la prétention d'être très versé en Economie politique. Et ce détail n'est pas oublié dans le portrait de Raphaël qui est le sien (1849). « Après avoir tout lu, tout discuté et tout noté de ce qui constituait alors cette science, je crus distinguer quelques principes théoriques vrais dans leur généralité, douteux dans leur application. » Il ajoute : « Cette science alors n'était pas faite. Elle a vieilli depuis, elle promet aux hommes d'Etat quelques dogmes à appliquer avec mesure aux sociétés humaines, quelques sources d'aisance et quelque lien de fraternité de plus à serrer entre les nations (2). » En 1849 il savait gré sans doute aux Economistes dissidents de se préoccuper moins de la production des richesses que de leur répartition, et de modérer par suite la brutalité de la concurrence absolue.

En 1844, après avoir condamné l'Economie politique, il dénonce la religion de l'*Association* et fait à *Fourier* son procès. Ne croit-il pas « avoir trouvé le moyen d'organiser le travail, sans intervertir les rapports libres du propriétaire et du consommateur, de violenter le capital sans l'anéantir, de régler les salaires et de les distribuer arbitrairement avec l'infailibilité et la toute justice de Dieu ? (3) » Ne nous étonnons pas de trouver Lamartine incrédule aux bienfaits du régime sociétaire. Disciple de Rousseau il a toujours pensé que l'homme près de l'homme fut méchant. S'il préfère l'agriculture à l'industrie, c'est que l'agglomération humaine y est moindre. Il ne pouvait donc se plaindre avec Fourier du morcellement de la société.

(1) La Politique. Choix de Discours, tome II, p. 149.

(2) Raphaël, tome XXXII, p. 320.

(3) Choix de Discours, tome II, p. 150.

Toutefois Fourier est un philosophe (1). Sa doctrine sociale se rattache à une doctrine générale. Comme il fut ignorant, il aura surtout la philosophie de son époque, et par là il court risque de se rencontrer avec Lamartine.

C'est ainsi qu'on est frappé de l'analogie qui existe entre la philosophie de Fourier et la conception cosmogonique qu'eut Lamartine en 1821; et qui est résumée dans le Cours de Littérature. A cette époque ce qui frappe notre poète c'est l'unité de la Création. Or le principe de l'unité domine toute la doctrine de Fourier. L'unité est divine, la duplicité est humaine. L'homme, dira plus tard le poète des Harmonies,

Voit mille vérités où Dieu n'en a mis qu'une.

(Novissima verba.)

En 1821 Lamartine avec Fourier répand partout la vie. L'âme des soleils, la fécondité des astres le séduisent, comme elles séduisirent Quinet, Victor Hugo, toute une génération. La loi unique, universelle est l'attraction. Quand Lamartine nous montre la gravitation naturelle de toute chose vers Dieu, il est difficile de ne pas évoquer l'attraction de Fourier. Les lois de l'attraction passionnée « sont en tous points conformes à celle de l'attraction matérielle (2) ». Or Lamartine ramène l'attraction à l'amour et pose « la loi universelle de la génération par l'amour, cette tendance passionnée de la dualité à l'unité (3) ».

Quoique la réhabilitation des passions ne fût pas pour déplaire au poète que révolta toujours l'ascétisme chrétien; dans la pratique il restreint les bienfaits et les effets de l'attraction. Les âmes sont attirées mais par couple, et l'association se limite à la dualité.

Si Lamartine se défie trop de la société pour accepter l'association de Fourier, il n'admet pas davantage le Collectivisme qui s'appelle alors le Communisme d'Etat. Le Communisme d'Etat « substitue en tout l'Etat propriétaire et industriel aux citoyens dépossédés (4) ». L'organisation du travail de Louis

(1) Cf. RENOUVIER : *La Critique Philosophique*, 12^e année, 1883.

(2) MICHEL : *Idée de l'Etat*, p. 381.

(3) *Poésies Inédites*, p. 141.

(4) *Choix de Discours*, tome II, p. 161.

Blanc (1839), l'Icarie de Cabet (1842), déplaisaient également à Lamartine qui s'en tient à la charité. Mais comme il voudrait la Charité moins aléatoire, il en fait une institution et propose la *Charité d'Etat*. En 1844 comme en 1831, il n'a pas dépassé le Christianisme.

L'année 1847, date de la publication de l'*Histoire des Girondins*, marque non l'apogée, mais le terme du socialisme de Lamartine. Il semble parler comme Babeuf et aspire au nivellement matériel et intellectuel : « Ce partage égal des lumières, des facultés et des dons de la nature est évidemment la tendance légitime du cœur humain (1). » D'abord il ne s'avance si loin en théorie que parce qu'il distingue très nettement la théorie de la pratique. En pratique il ne veut ni révolution, ni répartition. Enfin, s'il se permet quelques hardiesses d'ordre spéculatif, ce sont hardiesses diplomatiques. Vers cette époque il rêve de gagner à sa cause les Socialistes.

D'ailleurs il ne songe nullement à sacrifier comme Platon, le citoyen à la cité. Il désire un partage plus équitable des biens de ce monde ; c'est-à-dire il n'aperçoit que le côté individuel du communisme. Enfin nous savons qu'en politique c'est précisément de 1847 à 1848 qu'il proclame avec le plus d'ardeur les droits de l'homme. Son individualisme est donc hors de toute contestation.

Il s'approche du communisme tout en restant préoccupé des intérêts individuels, comme il s'approcha du panthéisme, tout en maintenant la personnalité. La philosophie sociale n'est-elle pas toujours nuancée par la philosophie générale ?

Ne nous étonnons donc pas de le voir en 1848, dans une lettre à Cabet, déclarer que la *propriété* « c'est l'organisation du principe de vie dans le monde (2) ». Et si en Avril 48 il fraie avec les socialistes Caussidière, Barbès, Raspail, Blanqui, c'était pour les amener à lui, non pour aller à eux. Tout simplement il espérait « paralyser (3) les tentatives du communisme, du terrorisme ».

(1) Hist. des Girondins, tome XII, p. 356.

(2) L'Individualisme et le Communisme, p. 29.

(3) Pierre QUENTIN-BAUCHART : Lamartine, homme politique, pp. 246 et suiv.

La réalité le détrompa. Il s'aperçut que le socialisme était moins généreux qu'il ne l'avait cru, et qu'il ne songeait guère qu'aux jouissances matérielles. Certes il rêva lui aussi d'une répartition plus juste des richesses. Encore pour la faire, comptait-il sur la charité et l'effacement individuels; quand il comprit que le socialisme moderne était entaché d'égoïsme féroce, pour le mieux combattre, il combattit l'individualisme.

Les droits de l'homme deviennent des contre vérités. L'inégalité sociale est proclamée avec autant de force, que naguère le nivellement. Et comme il ne renonce pas à l'égalité, au profit de la liberté, l'individualisme n'y gagne rien.

Mais il combat l'individualisme en philosophe, soucieux de ménager la personnalité suprême de l'homme et de Dieu. Quand il proclame l'inégalité, il ne s'agit que d'inégalité matérielle. Car il reconnaît hautement que devant Dieu et la loi les hommes sont frères. Il ne renonce qu'au droit naturel de Rousseau.

Au fond, malgré les grands mots d'impersonnalité, d'ordre universel, il ne fut jamais panthéiste. Malgré son enthousiasme et sa générosité, il ne fut jamais communiste. Même quand il semble nier les droits de l'homme, il reste individualiste.

Il n'en a pas moins compromis l'Individualisme. Il n'en a pas moins servi le Socialisme. Ajouterai-je qu'en cela il se montre très bourgeois et très français.

La doctrine de Lamartine fut représentative d'une époque. Ne fut-elle que représentative d'une époque? Quelques-uns refusent aux poètes l'accès de la philosophie. Faut-il dénier à la philosophie des Méditations ou des Recueils toute originalité? La question se pose d'autant plus pressante que les idées qui nous semblaient chez Lamartine les plus personnelles lui furent communes avec ses contemporains. Sa philosophie est avant tout religieuse. Combien de philosophes, depuis Saint-Simon jusqu'à Comte, furent des pontifes et fondèrent des églises! Combien de penseurs proclamèrent la nécessité et la suprématie du pouvoir spirituel! Cette religion que Lamartine juge indispensable à l'humanité, ne peut ni renoncer au Christianisme, ni résister au progrès et à la raison. Elle devient un

Christianisme progressif et rationnel. N'est-ce pas encore la religion de Lamennais, de Ballanche et de Quinet ? Le Dieu de Lamartine n'est plus l'architecte de Voltaire. Inconnaissable, c'est l'Absolu qu'adora, éblouie par les doctrines allemandes, la génération de Victor Cousin. Proclamer d'une part la subordination de l'individuel au collectif, l'unité panthéiste, maintenir d'autre part la personnalité spiritualiste fut de 1818 à 1850 la prétention habituelle de l'Eclectisme. Concilier en sociologie l'individualisme et le communisme ; en politique la liberté et l'autorité fut le rêve de Lamartine et ne fut pas le rêve d'un isolé. Toute sa doctrine enfin s'achève en une philosophie de l'amour. Or au xix^e siècle l'ordre de la justice s'incline devant l'ordre de la charité. Attendries et même efféminées, les âmes se révoltent en face du Mal, dont l'homme est absous, dont Dieu est accusé. De Lamartine à Sully-Prudhomme, toute poésie, qu'elle aboutisse au doute, au blasphème ou à l'adoration, commence par demander à Dieu compte des souffrances humaines au nom de la Bonté.

Le poète ne serait-il que l'écho sonore des rumeurs contemporaines ? Pour invoquer l'exemple de Lamartine, il ne suffit pas d'être remonté à la source de ses idées, il faut encore avoir reconstruit leur système entier. Tant qu'à l'analyse n'aura pas succédé la synthèse, nous suspendrons notre jugement.

DEUXIÈME PARTIE

LA POÉSIE PHILOSOPHIQUE DE LAMARTINE

LES PREMIÈRES MÉDITATIONS

Après avoir déterminé le milieu philosophique et social où pensa Lamartine, il nous reste à présenter son œuvre même.

Lamartine ne serait pas Romantique, s'il n'eût commencé par le pessimisme. Le xvii^e siècle fut chrétien et même janséniste. Sachant l'homme méchant, il ne s'avise pas de le plaindre. Le xviii^e siècle, rejetant et la Méchanceté et la Déchéance, croit au bonheur futur de l'humanité. Au xix^e siècle, les Romantiques admettent, comme les écrivains du xvii^e, la Déchéance et comme ceux du xviii^e, la bonté de l'homme. La bonté leur rend insupportable la déchéance. Tous dressent un réquisitoire contre Dieu. Lamartine aussi cita la Divinité devant notre justice.

Son pessimisme fut d'abord individuel. Sans doute la tristesse était dans l'air. Rousseau apprenait à Lamartine les souffrances de Saint-Preux, Gœthe la mélancolie des passions, Chateaubriand notre isolement. Mais pour prendre consistance le pessimisme du poète eut besoin d'une cause intime : la mort d'Elvire, 1817(1). En se développant il prend une forme philosophique. Et dans la Méditation à lord Byron apparaissent l'argument de la disproportion et la misère de grand Seigneur(2). En effet les Méditations, d'une manière générale, représentent

(1) L'Homme.

(2) Cf. plus haut PASCAL, p. 118.

plutôt le second aspect de ce pessimisme : tout en restant intime, il devient humain. Le pessimisme purement individuel y est surtout à l'état de souvenir, mais de souvenir très net et incessamment rappelé. Il est évident que seule la mort d'Elvire put conduire le poète au désespoir, et presque au blasphème, au scepticisme enfin.

Le pessimisme en effet engendre le scepticisme :

Secouant la raison jusqu'en ses fondements,
Le Malheur n'en fait plus qu'une immense ruine,
Où comme un grand débris le désespoir domine.

(La Foi.)

Certes la raison peut nous suggérer quelques réponses. Le désespoir est dû à l'excès de l'Individualisme (L'Homme) (1). La liberté et la justice exigent le mal. Pour être juste, il faut avoir la liberté de choisir entre le vice et la vertu. L'homme n'est-il pas la créature chérie de Dieu ? Il en a reçu la beauté, la pensée, la religion, le langage (2). Que pèse le mal éphémère au prix de l'éternité ?

Tu n'as qu'un jour pour être juste,
J'ai l'éternité devant moi.

(La Providence à l'Homme.)

Encore faudrait-il être assuré de l'Eternité. Mais devant le problème de la naissance et de la mort (3), la raison se tait.

Réduite à ses propres forces, la raison est donc impuissante contre le pessimisme. Elle est d'ailleurs bien froide pour réconforter l'âme endolorie. Seul le cœur peut rendre à l'homme la confiance que le cœur lui a enlevée.

Où la raison se tait, mais l'instinct vous répond.

(L'Immortalité.)

Au scepticisme succède le mysticisme.

Le désespoir qui était rebelle à la raison cède à l'amour. L'âme ne doute plus de son immortalité.

Mon âme est un rayon de lumière et d'amour,

(1) Cf. plus haut BYRON, p. 227.

(2) La Providence à l'Homme.

(3) Ignorant d'où je viens, incertain où je vais. (L'Homme.) Cf. la Foi et surtout l'Immortalité.

Qui du foyer divin détaché pour un jour,
De désirs dévorants loin de toi consumée
Brûle de remonter à sa source enflammée. (La Prière.)

Le Ciel de Lamartine fut toujours humain. En Dieu son âme sera réunie à l'âme de la personne aimée.

Nos âmes d'un seul bond remontant vers leur source
Ensemble auraient franchi les mondes dans leur course ;
Et jusqu'à Dieu lui-même arrivant éperduës,
Se seraient dans son sein pour jamais confonduës.
(L'Immortalité, fin.)

La mort d'Elvire qui détermina le désespoir et le scepticisme de Lamartine le gagna à l'optimisme et à l'adoration.

Voir mourir ce qui t'aime, Elvire, et réponds-moi :
(L'Immortalité).

Le rationalisme semble vaincu par le mysticisme, et d'autant plus que le mysticisme conduit le poète à la doctrine théocratique.

La doctrine théocratique en effet repose la raison au sein de la pensée toute faite et permet au cœur de se répandre en adoration. La foi qui plana sur le berceau de Lamartine se réveille comme un doux souvenir (1). Il chante la *Semaine Sainte à la Roche-Guyon, le Chrétien mourant* ; il accepte la théorie de Lamennais sur la Révélation et le Consentement universel (Dieu) (2). Pendant quelques mois même, il s'efforce de croire aux gouvernements révélés (3). Son cœur est chrétien.

Toutefois avant d'être une théorie de l'autorité, la théorie du poète est une théorie de l'instinct. Il accepte la Révélation, parce que son cœur veut bien l'accepter. Mais jamais il ne condamne l'instinct individuel au nom du consentement universel. Même en 1817 l'instinct est preuve de vérité ; le consentement n'en saurait être que présomption ou confirmation. Lamartine peut se rallier aux Théocrates, sa philosophie est d'abord la philosophie du cœur.

(1) La Foi, 1818. Nous avons vu que de 1808 à 1816 il se laisse par intervalles aller à la philosophie voltairienne. Cf. plus haut, p. 130.

(2) La Semaine Sainte. Le Chrétien mourant. Dieu, sept. 1818-août 1819.

(3) Commentaire du Génie, 1816.

De plus le théoricien de l'amour est encore bien souvent le théoricien de la raison.

Remarquons d'abord que le pessimisme précéda le scepticisme théocratique. Une lettre adressée à Virieu le 18 octobre 1838 l'atteste : « Montaigne était ton père spirituel. Il dit : Que sais-je ? Fénelon était le mien. Il dit : Pensons et prions. De là deux écoles. En vivant je me suis découragé *quelquefois* de penser et jeté dans la pensée toute faite (1) par désespoir. En vivant davantage et en m'améliorant un peu (2), j'ai rougi de ce désespoir qui dégrade la raison, et je reviens énergiquement et pieusement au rationalisme. Parce que le flambeau n'est qu'une étincelle vacillante, est-ce une raison de l'éteindre ? »

Parti du rationalisme, Lamartine revient au rationalisme. Ce n'est pas après un examen critique de la raison ou une étude historique des philosophes, c'est en vivant qu'il s'est découragé de penser. Ce sera en s'améliorant qu'il rougira de douter. Sans doute son rationalisme sera toujours prudent (3), mais son scepticisme ne fut jamais que passager : « je me suis découragé quelquefois de penser. »

Moral plutôt que raisonné, le scepticisme des Méditations est non seulement passager mais partiel. Le cœur en effet ne détruit pas l'œuvre de la raison ; il se borne à la continuer. Si le cœur apporte contre le pessimisme l'argument décisif, la raison, nous le savons, fournit les premiers. Seule enfin et sans le secours du cœur, la raison voit Dieu.

Dieu pour le concevoir a fait l'intelligence. (Le Vallon.)

Ce Dieu que l'univers révèle à la Raison. (Dieu)

J'ai vu partout un Dieu, sans jamais le comprendre,
(L'Homme.)

Lamartine douterait au besoin de l'immortalité de l'âme,

(1) La pensée toute faite est la pensée révélée.

(2) S'améliorer c'est renoncer à l'étroitesse de l'individualisme et se soumettre à l'ordre universel. Commencée dès les Méditations (L'Homme 1819) l'amélioration est complètement achevée avec les Recueils. (A Guillemardet. Utopie, 1837.) Ainsi le contraire engendre le contraire. L'individualisme gagne Lamartine au pessimisme d'abord et ensuite à la pensée toute faite, c'est-à-dire commune. Le sens universel le ramène à la confiance d'abord et ensuite au Rationalisme, c'est-à-dire à l'Individualisme.

(3) Avec Rousseau, Kant, les Ecossais, il proclame l'inconnaissable et la relativité.

mais non pas de l'existence de Dieu. L'athéisme, qu'il appellera « une cécité morale », lui parut toujours irrationnel. Dans leur ascension vers la Divinité, il n'y a entre le Croyant et le Philosophe qu'une différence de degrés.

Heureux qui le connaît, plus heureux qui l'adore.
(Dieu.)

Enfin le cœur et la raison de Lamartine sont souvent bien près l'un de l'autre. La foi qui lui permet de s'écrier :

A mes yeux satisfaits tout s'ordonne et s'enchaîne
(La Foi.)

est plus logique que mystique. Sa raison d'autre part est naturellement pieuse. Et il a pu définir *la Prière* (1) « l'hymne de l'adoration rationnelle ».

Pour qu'il redevienne rationaliste, il faut donc, semble-t-il, peu de chose. Qu'il s'aperçoive avec Cousin que « le sentiment par lui-même est une source d'émotion, non de connaissance (2) », et que l'on confond la lumière du cœur et la lumière de la raison spontanée, il comprendra sans doute que quand il écrivait, le 29 mai 1819, « il y a longtemps que je me suis réduit au pur rôle d'une machine *sentante*, mais non combinante, » il n'avait cru renoncer à la raison, que parce qu'il renonçait au raisonnement.

Il n'en est rien. Avant de débarquer en Orient (1832), il distingue parfaitement la raison spontanée de la raison réfléchie (3). Et cependant jusqu'en 1837 il hésite devant le rationalisme. En 1838, dans la lettre à Virieu, on devine que la victoire est récente et douloureuse. Pourquoi ?

Est-ce le désespoir seul qui l'écarte de la froide raison ? Non pas. Qui n'a jamais douté ni du Créateur ni de la Providence a d'avance et rationnellement résolu le problème du Mal.

Si Lamartine résista longtemps au Rationalisme, c'est que le Christianisme, auquel il fut ramené par le désespoir, était en jeu. Gagnée à la religion naturelle de Rousseau, sa raison refuse de

(1) *La Prière*. Commentaire.

(2) COUSIN : *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 115.

(3) *Voyage en Orient*, I^{er} vol.

s'incliner devant la Révélation, comme s'inclinait la raison d'un Bonald ou d'un Fréminville. C'est seulement en effet contre la Révélation que sa raison proteste et se sépare du cœur. Le problème de l'Immortalité trouve la raison impuissante, non hostile. Elle se tait (1). Quand il s'agit de révélation, il faut lui imposer silence :

Que ma raison se taise, et que mon cœur adore !

(La Semaine Sainte.)

Voilà pourquoi Lamartine ne veut pas être rationaliste. Il n'est catholique qu'à ce prix.

Cependant dès les Méditations, la victoire du Rationalisme est certaine. La Révélation le gêne. Il déclare d'abord qu'elle est altérée :

Ce souvenir si pur s'altère dans sa course. (Dieu.)

Il est bien près de la déclarer symbolique (2). En 1819 il reconnaît que sa foi est factice (3). « Il faut l'attendre et, si elle ne vient pas, s'en faire une *avec son cœur et sa raison*. » Il ne peut plus déjà opposer avec Pascal le cœur à la raison : « Les Méditations de Pascal me feraient mal au cœur à présent (4). » Le domaine de la raison s'étend de plus en plus. Si nous lisons dans *la Foi* (1818) :

Cette raison superbe, insuffisant flambeau,
S'éteint comme la vie aux portes du tombeau,

nous lisons dans *la Prière* (1820) :

La mort m'entoure en vain de ses ombres funèbres ;
Ma raison voit le jour à travers ces ténèbres.

Lamartine, en 1817, a pu opposer l'instinct à la raison. En 1819, la raison est bien près de devenir un instinct au même titre que le cœur. Quand la raison sera reconnue instinctive, la Révélation sera vaincue. Il n'y aura pas en effet lutte entre deux instincts, le cœur et la raison. Le cœur trouve la pensée

(1) Cf. l'Immortalité, 1817, et la Foi, 1818.

(2) Cf. plus haut, p. 190.

(3) Lettre du 29 oct. 1819, à M^{me} de Raigecourt, déjà citée, p. 190.

(4) Lettre du 30 mai 1819 au duc de Rohan. Cf. L'Homme où il chante « l'Hymne de la raison ».

toute faite aimable mais non évidente (1). Il l'accepta pour des raisons de sentiment, non par intuition. Que la raison devienne un instinct, le cœur sera sans force pour lui imposer le joug de l'autorité.

Après le premier désespoir qui suivit la mort d'Elvire, Lamartine se plut peut-être à constater avec Montaigne le tintamarre des cervelles philosophiques. Il préféra bientôt avec Lamennais remarquer l'accord des penseurs (Dieu). Aussi les Méditations ne nous offrent-elles guère que le souvenir de son scepticisme. Dans *la Foi* (1818) et dans *l'Homme* (1819) apparaissent en effet deux parties bien distinctes, l'une où sont rappelés les doutes passés (2) ; l'autre où s'épanouit la certitude actuelle. Mais, — différence caractéristique — l'hymne de la Foi (*La Foi*) devient dans *l'Homme* « l'hymne de la raison ».

D'ailleurs, comme en dehors des dogmes révélés le cœur et la raison restent d'accord, on trouve dans les Méditations toute une doctrine leur œuvre commune.

Dieu domine cette doctrine. Il est infini et partant inconcevable. Ainsi le veut la philosophie allemande que Lamartine connaît par M^{me} de Staël et Virieu. On peut cependant déterminer ses attributs, soit par la méthode déductive de Rousseau, soit par la méthode expérimentale de Cousin. Parfois en effet les attributs divins semblent s'entraîner et s'enchaîner.

Mais cette volonté sans ombre et sans faiblesse
Est à la fois puissance, ordre, équité, sagesse,
.....
Intelligence, amour, force, beauté, jeunesse. (Dieu.)

Le plus souvent de la Création nous remontons au Créateur :

L'étendue à mes yeux révèle ta grandeur,
La terre ta bonté, les astres ta splendeur,
Tu t'es produit toi-même en ton brillant ouvrage ;
L'univers tout entier réfléchit ton image. (Dieu.)

Ce Dieu est l'âme du monde. Et Lamartine nous expose

(1) Cf. plus haut, p. 189.

(2) J'écoute en vain la voix des Sages de la Terre. (*La Foi*.) J'ai vidé comme toi la coupe empoisonnée. (*L'Homme*.)

déjà la théorie de l'émanation et du retour qui est à la base des Visions.

L'Etre à flots éternels découlant de son sein,
Comme un fleuve nourri par cette source immense,
S'en échappe et revient finir où tout commence. (Dieu.)

L'Amour d'ailleurs est le moteur du monde. Dieu est amour. L'Homme sent que « l'amour est la fin de son être » ; et « sur l'aile de l'amour (1) » il revient à Dieu.

Nulle part encore, malgré l'idée d'infini, Lamartine ne côtoie le panthéisme. Dieu est distinct des êtres créés par lui :

Il est leur fin à tous ; et lui seul se suffit. (Dieu.)

Comme Descartes il distingue la matière et l'esprit. Le mot de nature, qui plus tard prendra un autre sens, ne désigne guère que l'étendue cartésienne (2).

La nature insensible obéit sans connaître. (L'Homme.)

Et si d'aventure elle semble s'animer (3), c'est nous qui l'anisons :

La voix de l'univers c'est mon intelligence...
Elle s'élève à Dieu comme un parfum vivant,
Et donnant un langage à toute créature,
Prête pour l'adorer mon âme à la nature. (La Prière.)

Composé d'une âme et d'un corps, déchu, divin et immortel l'homme de Lamartine est celui de Pascal.

L'influence allemande est encore sans danger. Bien que dans *l'Homme* il soit question d'ordre universel et même de progrès ; le déterminisme n'entrave pas la liberté ; et si le poète oppose le Progrès à la Déchéance, c'est la Déchéance qu'il choisit. Il dit bien :

Soit que, deshérité de son antique gloire,
De ses destins perdus il garde la mémoire,
Soit que de ses désirs l'immense profondeur,

(1) L'Immortalité.

(2) Cf. tome V, Epîtres et poésies diverses. Dans le Cantique sur le Torrent de Tuisy il oppose la nature stupide à l'intelligence de l'homme. Il dit au torrent « flot sans yeux et sans âme »

Tu n'es qu'un élément, mais moi, je suis un homme ;
Tu fuis, et moi j'adore, ô stupide torrent.

(3) Cf. Le Vallon.

Lui présage de loin sa future grandeur,
Imparfait ou déchu, l'homme est le grand mystère.

Mais immédiatement avant, il disait : « l'homme est un Dieu tombé » ; et immédiatement après, il dira :

Tout mortel est semblable à l'exilé d'Eden.

Lamartine peut emprunter à l'Allemagne les idées de progrès, d'ordre universel, d'infini ; il n'en conserve pas moins les principes essentiels du spiritualisme. Dieu, la Création, la Déchéance, l'Ame et le Corps, la liberté, l'immortalité sont pour lui autant de réalités ou de vérités.

La doctrine des Méditations est donc à peu près la doctrine du Vicaire Savoyard, c'est-à-dire la doctrine de Chateaubriand, de Cousin ou de Jouffroy. Quelque admiratrice qu'elle soit de l'Idéalisme allemand, elle reste une œuvre spiritualiste. Quelque respectueuse qu'elle soit de la Révélation, elle est une œuvre individuelle. Lamartine n'est que le disciple de Rousseau.

Tandis que les systèmes philosophiques apparaissent d'ordinaire séparés du philosophe, nous apprenons toute l'influence que les émotions du poète eurent sur sa pensée. La mort d'Elvire nous aide à comprendre le pessimisme d'abord, la doctrine de l'amour ensuite. La philosophie n'est plus seulement l'œuvre de l'esprit ; elle est l'œuvre de l'homme tout entier, et si elle perd la beauté sévère de l'abstraction, comme la poésie même, elle devient vivante.

Mais en devenant vivante, ne devient-elle pas originale ? Prendre vie, c'est se détacher de la masse informe et inerte pour recevoir une individualité propre. Or les Méditations vivent de la vie du poète ; et cette vie est distincte entre toutes. Lamartine sut plier sa doctrine aux sublimes exigences de ses sentiments personnels et de son tempérament poétique. Vint-elle d'ailleurs, il a le droit de dire : ma philosophie appartient à moi seul. Mes émotions, mes images, mes rythmes l'ont rendue mienne.

II

LES VISIONS. — LES SECONDES MÉDITATIONS.

Le pessimisme assagi et adorateur des Visions et des Secondes Méditations, sans rompre avec la pensée toute faite, se défie de moins en moins de la raison. C'est dire que sans se détacher du Christianisme, Lamartine s'en éloigne. Le panthéisme enfin commence à l'attirer.

Pour étudier la philosophie des Visions (1823), nous avons le plan (1), des fragments, quelques lettres et un entretien du Cours (2). Cet entretien doit être consulté avec réserve. Exposée à trente ans d'intervalle, la conception primitive y apparaît modifiée.

En 1818, Lamartine apprenait de Virieu la philosophie allemande. Rêveur superbe de l'infini, il songea aussitôt à construire, lui aussi, un vaste système. Dès 1819, il eut l'idée d'un grand poème. « Cela serait tout à fait d'un genre neuf : on y est tantôt sur la terre avec les passions des hommes, tantôt dans le Ciel avec les puissances surnaturelles ; tantôt dans la moyenne région avec les génies intermédiaires qui font aller les ressorts cachés des âmes humaines. Cela aurait satisfait les métaphysiciens qui veulent quelque chose de complet et d'infini : on aurait vu l'ensemble et l'infini du monde et les rapports des deux mondes (3). »

Les anges préoccupèrent, à cette époque, la pensée poétique (4).

(1) Poésies Inédites avec Préface de Laprade, 3^e éd.

(2) Cours, 1857, tome III. L'Entretien est reproduit dans les Poésies Inéd.

(3) Lettre du 18 janv. 1819, tome II, p. 300.

(4) Cf. plus haut, p. 50. Cf. Sec. Méd. L'esprit de Dieu. L'Ange.

A la suite de l'Allemagne, les philosophes français s'éprenaient d'unité. Dans l'univers, il n'y a pas de solution de continuité. Tous les êtres se dressent sur une seule ligne qui aboutit à Dieu. Les Anges permettaient aux poètes de relier l'homme à Dieu par une chaîne invisible.

Remarquons qu'en 1819, Lamartine admet lui aussi « des génies intermédiaires ». Mais, s'il accepte l'*échelle de l'Être*, il s'arrête à l'homme et ne descend pas encore jusqu'à la matière.

Le 25 janvier 1821, Lamartine écrit à Virieu, et le 1^{er} février à M. de Genoude, que son poème est conçu. Il sera « immense comme *la nature*, intéressant comme *le cœur humain*, élevé comme *le ciel* ». Lamartine veut dire sans doute que son poème serait à la fois physique, moral et théologique. C'est le récit de cette vaste conception qu'expose le Cours de Littérature.

Dans la campagne de Rome, devant un beau coucher de soleil, lui apparut avec une subite clarté *l'harmonie de la création*. Il voit tomber la barrière cartésienne entre l'homme et la nature. Comme l'homme même, toute la nature reçoit une double essence, l'étendue et la pensée. C'est pourquoi le poète se proposait de nous montrer « des fécondités de sexes entre les astres et des enfantements de mondes », et aussi la mort de ces mondes, bref « la vie sous d'autres formes que celles qui nous sont connues et avec d'autres organes que les nôtres, animant *vraisemblablement* ces géants de flamme, l'intelligence et l'amour, *apparemment* proportionnés à leur masse et à leur importance dans l'espace, leur imprimant *sans doute* une destination morale en harmonie avec leur nature (1) ».

Ce qui nous empêche de suspecter le texte du Cours, c'est que nous retrouvons les mêmes principes dans la Mort de Socrate (1823).

Peut-être qu'en effet dans l'immense étendue,
 Dans tout ce qui se meut une âme est répandue;
 Que ces astres brillants sur nos têtes semés
 Sont des soleils vivants et des feux animés;
 Et qu'enfin dans le ciel, sur la terre, en tout lieu
Tout est intelligent, tout vit, tout est un Dieu.

(1) Cours. Poésies Inéd., p. 139. Cf. pp. 140 et 141.

Dans le Cours, comme dans la Mort de Socrate, la doctrine revêt une forme hypothétique.

La date de 1821 est donc fort importante : la Nature cesse d'être insensible.

Le 12 décembre 1823, Virieu reçoit, construit sur le modèle de la Divine Comédie (1), le plan des Visions (2).

Lamartine s'en tient au programme de 1819. Il étudie l'homme et ses rapports avec Dieu par l'intermédiaire des anges. Aucune ligne dans le plan des Visions ne nous permet de supposer qu'il eût exposé la théorie physique du Cours de Littérature. Il l'eût peut-être esquissée en passant (3), et sous forme hypothétique comme dans la Mort de Socrate. La crainte du panthéisme le détourna sans doute d'écrire le poème cosmogonique dont il eut l'intention en 1821. Son poème est moral. Le sous-titre des Visions est *Les lois morales*. Dans l'Avertissement de la Chute d'un Ange, il oppose son poème à celui de Lucrèce : « La nature morale en est le sujet, comme la nature physique fut le sujet du poète Lucrèce. »

Les Visions devaient être le poème de l'émanation et du retour. Tombé du Ciel, l'homme aspire à y remonter ; et la vie n'est pour lui que l'expiation de sa déchéance. Pour symboliser l'expiation par la vie, Lamartine transforme le mythe populaire du Juif Errant (4). Eloïm, l'ange déchu, devient l'homme immortel.

Sans cesse renaissant pour expier sans cesse, Eloïm assiste à la vie entière de l'humanité. Les différentes époques sont réparties en diverses Visions : Avant le Déluge — Les Patriarches — Les Grecs — La Rédemption — Les Pères de l'Eglise — Les Chevaliers — La Vendée — Le Jugement dernier. C'est ainsi que Lamartine put introduire dans son poème la Philosophie de l'Histoire.

Dieu est celui « d'où tout émane, et où tout remonte par sa gravitation naturelle vers le souverain bien et le souverain

(1) Cf. plus haut, p. 105.

(2) Corr., tome III, p. 248.

(3) Peut-être dans la II^e Vision, 1^{er} Chant où l'Ange raconte qu'il assista à la création de l'univers terrestre ; et dans le 3^e chant où est indiquée une description de la nature avant le déluge.

(4) Cf. plus haut, p. 70.

beau (1). » Dans cette universelle gravitation, l'attraction est faite d'amour. Mais comme Lamartine mit toujours l'amour humain à la base de l'amour divin, son poème aurait été à la fois un hymne et une idylle. Epris d'Adha, la femme dont il est l'Ange gardien, Eloïm tombe par amour. A travers ses existences successives, il ne subira d'autres épreuves que celles de l'amour, jusqu'à l'heure où pardonné, il sera éternellement réuni en Dieu à la personne aimée.

Mais, en 1823, la théorie de l'amour n'est pas complètement élucidée par Lamartine (2). Pour la trouver dans son intégrité, il faut attendre Jocelyn (1835). Alors Lamartine parvient non seulement à diviniser, mais à expliquer et légitimer l'amour humain. Dieu créa les âmes par couple, mâles et femelles. Une fois lancées de par le monde, elles se recherchent, se rencontrent quelquefois, sans se reconnaître jamais complètement, jusqu'au jour où elles se réunissent enfin « dans l'unité de l'amour mutuel et de l'amour divin (3) ». Cette théorie résumée dans le Cours est bien celle de Jocelyn ; elle n'est pas celle des Visions. Dans les Visions, l'âme d'Eloïm n'est pas sœur de l'âme d'Adha. Eloïm a été chargé « après la Chute de l'homme, d'être le gardien d'une des filles d'Eve, la plus belle œuvre du Très Haut. » Il est ange, et elle est femme. De plus, Eloïm est seul condamné à revivre ; et les femmes, qu'il aimera successivement, ne seront que les fantômes de la première (4). Dans la X^e Vision, 5^e chant, Lèna apprend à Eloïm mourant « qu'elle n'est qu'une apparence séductrice qui a emprunté pour le perdre la forme primitive de son Adha (5) ». C'est au jugement dernier qu'il retrouvera seulement la véritable Adha (6).

Dans le Cours, tout cela est simplifié. Etant sœurs, les âmes

(1) Cours. Poésies Inédites, p. 147.

(2) Cf. plus haut les rapports de la théorie de Lamartine avec celle de Platon, pp. 86 et 87.

(3) Cours. Poésies Inéd., p. 142.

(4) Dans la lettre du 12 déc. 1823, Lamartine écrit à Virieu que dans la lutte d'Eloïm contre l'Antechrist « on suscite pour le séduire une apparence, un fantôme de son Eva, de son amante ». Tome III, p. 248. La lettre et le plan, au nom près, sont d'accord.

(5) Poésies Inéd., p. 154.

(6) Idem.

d'Eloïm et d'Adha ne sont pas, l'une, angélique, l'autre, humaine ; mais toutes les deux sont tour à tour angéliques ou humaines ; toutes les deux enfin accomplissent douze ou vingt transfigurations (4).

Cette « épopée de l'âme » devait chanter non seulement les hommes ; mais les anges « qui font aller les ressorts cachés des âmes humaines ». Avant de revêtir une forme matérielle, Eloïm fut ange. Dans la II^e Vision (1^{er} Chant), il eût fait le récit de sa vie angélique : « J'étais un de ces esprits intermédiaires qui voient Dieu et les choses terrestres ; j'assistai à la création de votre univers. Quand l'homme eut été banni de la région fortunée qu'il habitait, je continuai à venir chargé de célestes messages, visiter la terre et ses habitants. » *L'Esprit de Dieu* des *Secondes Méditations* nous indique quelle était alors la conception de Lamartine. Jacob luttant contre l'ange représente « la volonté rebelle et perverse » de l'homme résistant à l'inspiration de Dieu (2). Sachons nous y soumettre :

Attendons le souffle suprême
 Dans un repos silencieux.
 Nous ne sommes rien de nous-même
 Qu'un instrument mélodieux.

Si Lamartine répugnait à admettre une révélation extérieure et primitive, il admettait volontiers une révélation intérieure et continue, dont bénéficient tous les hommes, mais particulièrement les mages, et parmi les mages, les poètes (3).

Le Second Chant de la II^e Vision nous apprend la loi angélique. Il est défendu aux Anges « d'aimer au-dessous d'eux ». Pour avoir désobéi, Eloïm devient « semblable à un homme ». Mais tandis qu'une seule existence suffit à l'expiation de l'homme, l'ange déchu doit mourir plusieurs fois. Enfin, la Rédemption ne compte pas pour l'ange qui est condamné à reconquérir par sa propre force sa destinée première.

Dieu, l'Ange, l'Homme, tels sont les trois degrés de l'Echelle de l'Etre. En les parcourant, Lamartine a su éviter le panthéisme.

(1) Cours. Poésies Inéd., p. 142.

(2) Sec. Méd. Commentaire.

(3) Cf. plus haut. Début.

Il s'arrête d'abord prudemment au seuil de la Nature. Son poème est moral. Ensuite, de l'homme à Dieu, l'Echelle, pour être continue, n'est pas mobile. L'homme ne peut monter jusqu'à l'ange, et l'ange peut seulement devenir « semblable à un homme ». Au terme de ses transfigurations, Eloïm, éclairé par Enoch, s'écrie : « Je ne suis pas un homme. » Au jugement dernier, Adha se réveille, et elle a conservé son humanité et son sexe (1). Sans doute, l'amour et l'union de l'ange et de la femme seraient impossibles, si leurs âmes étaient essentiellement différentes. Lamartine recule néanmoins devant la métamorphose de l'Etre. A l'unité panthéiste, il préfère l'individualité spiritualiste. Chaque être ne se meut que dans l'intervalle étroit et infranchissable de deux échelons.

La philosophie des Visions est théocratique. Le pessimisme n'y est pas individuel et romantique, comme dans quelques Méditations. Il est général et chrétien. « A travers les épreuves nécessaires pour nous rendre capables de l'éternelle béatitude, l'âme humaine se donne carrière dans ces poèmes avec toute la sécurité de la foi, de l'espérance et de l'amour (2). » Enfin pour raconter l'Histoire de l'Humanité, Lamartine s'adresse à l'Ancien et au Nouveau Testament. Ses époques principales sont la Création, la Chute, le Déluge, la Rédemption, le Jugement Dernier.

C'est en disciple de Lamennais et en théoricien du Consentement universel qu'il envisage l'Histoire de la Philosophie. La V^e Vision a pour titre « Socrate ou Pythagore. Philosophie humaine ». Socrate eût été probablement choisi. Car cette même année 1823 il réalisait le poème de la Mort de Socrate, auquel il songeait depuis six ans (3). La Mort de Socrate nous indique exactement dans quel esprit fut écrit le plan de la V^e Vision. Loin d'opposer à la philosophie profane la philosophie sacrée, Lamartine nous eût montré que celle-ci continue celle-là. Platon annonce le Christ.

(1) Nous avons vu que le Cours où il est parlé de la transfiguration angélique ou humaine des âmes sœurs pourrait nous induire en erreur sur la théorie des Visions.

(2) Poésies Inéd. Préface de Laprade, p. 5.

(3) Corr., tome III, lettre du 15 fév. 1823.

Ce Christianisme prévu et préparé par la Grèce est peu dogmatique. Les instruments de connaissance sont le cœur, la raison, et pour les hommes de Dieu, le génie. « Un génie inconnu » inspira la sagesse à Socrate. La lumière du cœur reste supérieure à celle de l'esprit. Dieu est celui

Que la nécessité, que la raison proclame
Et que voit seulement la foi, cet œil de l'âme (1).

Toutefois non seulement l'autorité n'est pas substituée à l'évidence, mais le pessimisme tranquille des Visions n'humilie plus la raison révoltée par le désespoir. La raison se relève et la raison de Lamartine n'est pas théocratique.

En politique comme en philosophie, le poète des Visions ne s'est pas encore détaché des Théocrates. Unissant dans un même et fragile amour le trône et l'autel, il eût fait dans la IX^e Vision l'apothéose de la Contre Révolution et de la Vendée : « Eloïm est un des derniers défenseurs de la foi, un chef d'une contrée fidèle aux traditions antiques, qui refuse de se rendre aux nouvelles doctrines. » Le futur auteur de l'Histoire des Girondins remplacera bientôt l'épisode de la Vendée par celui de Valneige (Jocelyn) et acceptera les résultats de la Révolution.

Devant ces changements le cœur du Juste hésite ;
Malheur à qui les fait, heureux qui les hérite.

(Deuxième Epoque.)

Ce poème « creva sur sa tête » comme une bulle de savon, lui laissant sur les doigts quelques gouttes d'eau ou plutôt quelques gouttes d'encre (2) : la Chute d'un Ange, *Jocelyn*, les *Pêcheurs* (qui furent égarés), et quelques ébauches, *Invocation*, un fragment sur la « *décrépidité de la terre et la décadence du genre humain* », quelques chants des *Chevaliers* et une *romance* (3).

(1) Cf. La Mort de Socrate.

(2) Cours. Poésies Inéd., pp. 142 et 143.

(3) L'*Invocation* (25 déc. 1823) et un fragment des *Chevaliers* (10 juin 1824) furent publiés dans les poésies inédites. Les autres ébauches parurent dans les *Nouvelles Confidences*, livre III. En 1827, Lamartine se remit aux *Chevaliers* dont la *Romance* fait partie. « Je finis l'épisode des Chevaliers dont tu as tant aimé le premier Chant. Il en aura neuf. J'ai composé ce matin même une romance ancienne qui s'y trouve intercalée. » (Lettre à Virieu, du 15 mai 1827.)

Pourquoi le poème des Visions resta-t-il inachevé ? D'abord, à cause de ses dimensions mêmes. Lamartine ne fut jamais capable des longs efforts, qui seuls réalisent les vastes pensées. Peut-être aussi s'aperçut-il qu'il échapperait difficilement à une certaine monotonie. Trop semblables à elles-mêmes, les diverses parties du poème de l'Expiation par l'amour eussent surtout développé, en dépit de la philosophie et de l'histoire, une interminable idylle. Sous le regard de Dieu, du Dieu lamartinien qui n'exige ni culte ni autel, se serait déroulé le roman éternel de ceux qui seront tour à tour Cédar et Daïdha (La Chute d'un Ange), Tristan et Hermine (Les Chevaliers), Jocelyn et Laurence (Jocelyn), et qui s'aimeront, malgré la divergence des époques, d'un amour identique, l'amour lamartinien, inspiré de Platon, de Pétrarque et de Rousseau. L'idylle, d'autre part, n'allait pas sans invraisemblance. Comment en effet glorifier l'amour unique, alors que des deux amants un seul doit revivre ? La mythe de la femme-fantôme est plus mélodramatique que naturel. Enfin et surtout la pensée qui dicta le plan des Visions se modifiait sans cesse. La doctrine de l'amour, en se développant, cessait de s'accorder avec la donnée initiale. En effet, quand à la conception ancienne de l'Ange épris de la femme se substitua l'hypothèse des âmes sœurs, que devenait la Faute et partant l'Expiation ? En aimant Adha, Eloïm ne déchoit pas, puisque leurs âmes sont jumelles. La nouvelle philosophie du poète ne s'accommodait pas davantage de l'Expiation. Certes le plan du Cours (1857) est très simple. Tous les deux immortels, Eloïm et Adha tantôt s'élèvent jusqu'à l'Ange, tantôt descendent jusqu'à l'Homme. L'expiation est supprimée. Encore Lamartine, à l'époque du Cours, est-il revenu au pessimisme des Visions. Mais de 1830 à 1838, sous le soleil de la perfectibilité indéfinie, non seulement l'expiation devenait épreuve, la purification progrès, mais le pessimisme se nuancait d'optimisme. Comment chanter l'éternelle douleur ? Tracé d'après un modèle ancien et des vues nouvelles le dessin de la Chute d'un Ange témoigne d'incertitudes et de contradictions multiples. Ce n'est pas tout encore. De théocrate Lamartine redevient rationaliste ; et son plan trop biblique, trop évangélique le déconcertait un peu. De légitimiste, il

devint républicain ou tout au moins démocrate ; et l'éloge de la Vendée lui parut un contre-sens. A qui répudia les déguisements symboliques (1) devait déplaire le symbole de l'Homme-Immortel. Il lui aurait donc fallu sans cesse adapter le plan de 1823 aux modifications de sa pensée. Ne pouvant se remettre « au poème sans fin », comme après une halte on reprend le sillon commencé, il l'abandonna.

Les Nouvelles Méditations se distinguent des Premières. Le pessimisme d'abord en est très atténué, et de plus en plus général. On y chercherait vainement la trace des souffrances intimes qui ont dicté *le Désespoir*, qui dicteront encore *Novissima Verba*. Après son mariage, Lamartine traverse une période de calme bonheur (1820-1828). Il écrit dans le Commentaire de *Consolation* (1820) : « Tous mes vers de cette époque ont un caractère de repos et de piété heureuse, reflet et retentissement de mon cœur. » Ce n'est plus la souffrance, c'est le bonheur qu'il tâche d'exprimer dans un *Chant d'Amour* (2). La douleur, qui n'est plus qu'un souvenir, lui apparaît utile :

Mais les pleurs sont pour nous la céleste rosée.

(Le Poète Mourant.)

De son pessimisme passé, il retient surtout la certitude de l'Immortalité.

Mais ces sens qui s'appesantissent
Et du temps subissent la loi ;
Ces yeux, ce cœur qui se ternissent,
Cette ombre enfin, ce n'est pas toi.

(Le Passé, 1824.)

La souffrance l'avait écarté du Rationalisme, le bonheur devrait l'y ramener. Et cependant il écrit dans *Sagesse* (1826) :

Insensé le mortel qui pense ;
Toute pensée est une erreur.

Le Commentaire nous explique ce dédain de la pensée : « Je fis comme Salomon, je m'enivrai de mon bonheur », et je dis :

(1) Cf. plus haut, p. 47.

(2) Chant d'amour. Commentaire.

« Il n'y a pas d'autre sagesse. » Nous savons déjà que la vertu, non la joie, le ramena vers la raison.

Quoique dédaignée, la raison n'en continue pas moins sourdement de lutter contre la pensée toute faite. Elle réussit à éloigner de plus en plus Lamartine des Théocrates et à le rapprocher de Rousseau. Il chante les bienfaits de la *Solitude*. A ses enfants, il ne veut apprendre que le nom de Dieu et la vie naturelle :

Pour unique sagesse ils apprendront ton nom.
Là je leur laisserai le modeste héritage,
Qu'aux petits des oiseaux Dieu donne à leur réveil,
L'eau pure du torrent, un nid sous le feuillage,
Les fruits tombés de l'arbre et ma place au soleil.

(Consolation.)

Sans doute, il veut rester chrétien ; et dans le *Crucifix* il parle du jugement dernier et de « l'éternelle croix ». Mais son ciel est humain, presque mahométan. (*Le Passé* (1).) Il s'achemine vers une religion indéfiniment conciliante. En 1824, dans le *Chant du Sacre*, la raison n'est plus humiliée devant la foi ; les rôles sont renversés, et la raison commande :

Le ciel parle à la terre une langue plus forte,
C'est la seule raison qui l'explique à la foi.

En 1829, la Révélation écrite des prêtres fraternise avec la révélation intérieure des bardes. A un curé de village, il dit :

Viens donc détachant ta ceinture
Au foyer des bardes t'asseoir...
Que t'importe en quel caractère
Le nom du Seigneur est écrit,
Pourvu qu'il soit lu par la terre
Et qu'il remplisse tout esprit ?

Qu'importe désormais que le poète paraisse mépriser la raison et exalter le cœur, si sur le seul point qui les divise — la pensée toute faite — le cœur laisse la raison décider ?

Lamartine subit encore — il subira toujours — l'influence politique des Théocrates. Plus avec les Théocrates qu'avec

(1) Là refleuriront vos jeunesses, etc.

Hégel, il justifie le succès. *Bonaparte* devient un « des fléaux de Dieu » ; et Dieu ne le jugera pas comme les autres mortels :

Pour les héros et nous il a des poids divers.

La doctrine du succès s'atténue cependant :

La gloire efface tout, tout excepté le crime.

Si, dans le Chant du Sacre, Lamartine apparaît légitimiste, il fait à la fois tenir de Dieu et du peuple le pouvoir des Bourbons :

Les rois ont recouvré leur *divin* héritage,
Les peuples leur rendant un légitime hommage
 Ont placé dans leurs mains le sceptre de la loi.

Le Chant se termine enfin par une invocation à la liberté. En politique, comme en religion, la rupture avec l'école théocratique n'est qu'ajournée.

Lamartine s'éloigne aussi du spiritualisme cartésien. Dans les *Nouvelles Méditations*, la doctrine cosmogonique de 1821 se laisse un peu partout deviner. La matière n'est pas supprimée, mais animée ; ce qui lui permet de saluer en Dieu :

Celui dont l'âme immense est partout répandue...
 Celui qui du néant a tiré la matière. (Stances.)

Il chante *les Etoiles* avec un lyrisme qui nous rappelle moins « l'insensible Nature » des *Premières Méditations* que « les soleils vivants » de la Mort de Socrate. D'ailleurs, s'il semble parfois emprunter au panthéisme son langage, il est évident qu'il ne veut sacrifier et même ne croit compromettre aucune Individualité.

Chrétien et rationaliste, légitimiste en marche vers la démocratie, spiritualiste épris de panthéisme, tel nous apparaît le poète des *Secondes Méditations*.

III

LES HARMONIES. 1830-1831.

Les Harmonies témoignent d'une double inspiration. Celles qui furent composées de 1822 à 1828 datent de cette période de calme heureux qui suivit le mariage de Lamartine (1). Elles ressemblent aux *Secondes Méditations*. De plus en plus conciliante, la religion du poète s'éloigne du Christianisme. Les Harmonies composées de 1828 à 1830 nous révèlent une nouvelle crise de pessimisme aigu, je veux dire personnel. Elles rappellent plutôt les *Premières Méditations* et marquent un retour au Christianisme. Aussi les Harmonies contiennent-elles des poèmes d'une inspiration toute différente, tels l'ode *Aux Chrétiens dans les Temps d'épreuve* (1826) et l'*Hymne au Christ* (1829).

La réaction d'ailleurs sera courte. En 1831 Lamartine fait un pas décisif vers les doctrines de la Raison et du Progrès.

Dans les Harmonies, comme dans les *Secondes Méditations*, le bonheur éloigne le poète de la raison. Mais le motif paraît différent. Le bonheur qui dans *Sagesse* le poussait à la volupté, dans *Invocation* (1822), dans *le Désir* (1828), « l'invite à se répandre en reconnaissance et en cantiques (2) ». Il chante au lieu de penser.

Aussi demande-t-il à la Nature de « nommer » Dieu « *au cœur qui le comprend* ».

De l'astre du matin le plus pâle rayon
Sur ce divin mystère éclaire plus votre âme
Que la lampe au jour faux qui veille avec Platon. (Jéhovah.)

(1) Cf. Commentaires de *Désir* et d'*Invocation*.

(2) Commentaire de *Désir*.

Il attribue encore au sentiment (1) ce qu'il rendra bientôt, avec Cousin, à la raison instinctive.

Mais si la raison se tait volontiers devant le cœur, quand il s'agit d'adoration vague, le cœur est presque sans force, quand il faut imposer à la raison le culte et la pensée toute faite. Lamartine n'écrit peut-être plus *la Semaine Sainte à la Roche-Guyon*. Cette défaillance du cœur rend inévitable le triomphe du Rationalisme.

Insensiblement, invinciblement Lamartine passe de la Religion révélée à la Religion naturelle. « C'est l'époque de ma vie où ma pensée... se tourna le plus habituellement vers le ciel... (2). » Il se croit plus religieux, il est à coup sûr moins chrétien. Il commence à désaffecter les termes théologiques (3). La *grâce* devient *le génie* et sera le partage d'Homère aussi bien que de Moïse (4). Comme Rousseau, il préfère aux Eglises le temple de la nature (5); et si d'aventure il comprend la poésie d'une chapelle, le soir, *après les offices*, du moins il refuse d'articuler une prière apprise :

Qu'importe en quels mots s'exhale
L'âme devant son auteur !
Est-il une langue égale
A l'extase de mon cœur ?

(Hymne du soir dans les Temples.)

Son christianisme va s'évaporant. Il ne se confond pas encore avec les autres religions. Mais la tolérance précède la confusion. L'ode *aux Chrétiens dans les temps d'épreuve*, est presque l'hymne voltairien de la tolérance. Comme Voltaire, il demande de laisser au Ciel le soin de sa vengeance; et s'il parle de martyrs, il s'agit des martyrs de l'Inquisition. Le Mahométisme s'unit déjà dans sa pensée au Christianisme.

La voix qui crie Allah, la voix qui dit mon Père

(1) Cf. Dans la nuit du monde sensible,

Je sens avec sérénité,

Qu'il est un point inaccessible

A la terrestre obscurité.

(La lampe du Temple.)

(2) Désir. Commentaire.

(3) Cf. plus haut, p. 147.

(4) Invocation et Le Génie dans l'Obscurité.

(5) Hymne de la nuit, 1824.

Lui portent l'encens *pur* et l'encens *adultère*.
A lui seul de choisir.

Il n'aura bientôt plus le courage de distinguer entre les encens. Il aime en l'Italie, terre païenne et chrétienne, le symbole de la conciliation des cultes.

Et dans ce temple immense où le Dieu du Chrétien
Règne sur les débris du Jupiter païen,
Tout mortel en entrant, prie et sent mieux encore
Que ton temple appartient à tout ce qui l'adore.

(La Perte de l'Anio.)

Il se complait à trouver chez tous les peuples et à tous les âges l'idée de Dieu. Mais la théorie du Consentement unanime qui conduit un Lamennais au Catholicisme, aboutit dans *Jéhovah* à la Religion naturelle.

Vers 1828, le pessimisme devait rejeter encore Lamartine vers le scepticisme d'abord, le Christianisme ensuite. Le 12 juin 1828 il écrivait à Virieu : « Je suis malade, ennuyé, insupportable à moi-même. » La diplomatie ne suffit plus à son activité, la politique l'attire. Il voudrait au moins quitter l'Italie pour l'Orient. Certes il jouit encore, par intervalles, de la vie de famille (1). Mais les joies calmes du mariage ne sont-elles pas déjà trop calmes ? S'il accompagne M^{me} de Lamartine aux vêpres à Saint-Roch, il songe à Graziella, et écrit le *Premier Regret* (1830). Un « vide affreux » remplit son âme (2). Dans l'*Épître à Sainte-Beuve* (1829) il reconnaît qu'il est parmi les heureux, mais il ajoute :

De quelque jus divin que Dieu nous la remplisse
Toute l'eau de la vie a le goût du calice.

Il n'a plus l'orgueil de la souffrance. La souffrance est commune. Car tout en redevenant intime, son pessimisme reste général :

Ami, voilà la vie universelle, hélas !
Et la mienne.

(1) Cf. Bénédiction de Dieu dans la Solitude (1829) et Commentaire.

(2) Pourquoi mon âme est-elle triste ?

La mort de sa mère (19 nov. 1829), vint accroître sa tristesse. Au lendemain de cette mort enfin commencèrent les embarras financiers dont il ne sortira plus. « Voilà mes affaires de fortune très chargées et très compliquées pour plusieurs années. Je suis induit à acheter toute la succession de mon père et de ma mère (1) ».

Il traînait aussi comme un boulet cette énorme épopée des Visions à laquelle il n'a le courage ni de travailler ni de renoncer : « Du poème je n'en parle pas ; ai-je le temps d'y penser entre les courses, les diners, les affaires et les incertitudes de ma position (2). » D'ailleurs, il songe à en modifier et le style et le plan. Le Romantisme à la Hugo lui déplaît et il cherche un style plus intime et plus vrai qui sera celui de Jocelyn (3). Il veut aussi simplifier et agrandir le poème en raccourcissant le plan, c'est-à-dire « *en anéantissant encore ce qui en existe* (4) ». Il est à cette période pénible où aux joies de l'inspiration première succèdent l'embarras et le découragement de l'exécution. Le 10 février 1830, il écrivait à Virieu : « Il n'y a qu'un voyage de deux ans en Orient, c'est-à-dire ma nomination en Grèce, qui me soulèverait un peu, tout en m'ennuyant comme autre chose. Mais peut-être qu'au retour, si mes forces morales étaient revenues, je pourrais enfin en 10 ans, écrire mon poème ou *un autre plus de mon temps encore*. » Son malaise moral est, en effet, augmenté par l'incertitude de sa pensée. Il sent germer en son âme la crise religieuse et politique d'où sortira modifiée la doctrine des Visions.

Quelles furent les Harmonies écrites en cette période de désarroi ?

« Il y a des âmes chez lesquelles la piété est un fruit des larmes ; il y en a d'autres chez lesquelles l'adoration est un parfum d'été qui s'exhale dans les rayons de la joie. Je suis de ces derniers. La douleur me crispe et me rend silencieux et stérile. Le bonheur me féconde (5)... »

(1) Lettre du 21 janv. 1830. Son père était encore vivant.

(2) Idem, 12 juin 1828.

(3) Idem, 23 avril 1829.

(4) Idem, mai ou juin 1830

(5) Désir. Commentaire.

Lamartine se trompe et pourrait nous tromper. La douleur ne le rend pas stérile, ou tout au moins il faut distinguer. Si la souffrance l'empêche, un temps, de travailler, et même paralyse ses facultés épiques, elle renouvelle son inspiration lyrique. Ce fut après une nuit d'insomnie, et souffrant d'une sourde fièvre que pour crier « à la nature un dernier mot », il écrivit *Novissima Verba*. N'a-t-il pas reconnu lui-même que « ce sont là les vibrations les plus larges et les plus palpitantes de sa fibre de poète et d'homme ? (1) » Dans les *Secondes Méditations* (2) n'avoue-t-il pas que les chants de sa douleur valent mieux que les chants de sa joie ?

La douleur ne nuit ni à son génie ni à sa piété. Dans *Novissima Verba* il cesse de bénir et paraît douter de la Providence. On s'aperçoit vite qu'il se dirige vers une conclusion adoratrice. Tout d'abord son pessimisme et son scepticisme semblent absolus. De la naissance à la mort le néant de l'homme est étalé.

Ma mère en gémissant m'a jeté faible et nu.

Depuis, il n'a cessé de souffrir. L'homme n'est-il pas le composé d'un principe de vie, l'âme, et d'un principe de mort, le corps, réunis par la douleur ? Du fond de nos joies jaillit l'amertume ; et ces joies, telles quelles, s'évanouissent avec notre jeunesse.

Le sentier de nos jours n'est vert qu'en le montant.

L'amour est éphémère ; et l'homme épuise sa maturité à courir après la gloire, la faveur, la richesse ou la vérité.

Après l'amour éteint, si je vécus encore,
C'est pour la vérité, soif aussi qui dévore.

La vérité l'a fui ; car l'homme

Voit mille vérités où Dieu n'en a mis qu'une (3).

Il doute non seulement de la raison mais du cœur. Les

(1) *Novissima Verba*. Commentaire.

(2) *Secondes Méd.* Chant d'amour. Commentaire.

(3) Nous savons que Lamartine avec Fourier, Quinet et tout son siècle se préoccupa d'unité.

scrupules de la conscience ne sont peut-être qu'une « sublime duperie ». Il en vient à oublier le Dieu qu'Elvire lui révéla.

Et qui m'eût dit alors qu'un jour la grande image

De ce Dieu pâlerait sous l'ombre du nuage ?

Lamartine a l'âme trop religieuse pour soutenir sans défaillance le ton du réquisitoire ; et son accusation est en même temps un plaidoyer. La vie est vanité ; mais ne serait-elle pas aussi épreuve et expiation ?

... N'est-ce pas une échelle de feu,

Dont l'échelon brûlant s'attache au pied qui monte,

Et qu'il faut cependant que tout mortel affronte...

Souffrir pour expier est le destin de l'âme.

L'amour est éphémère ; du moins il révèle l'immortalité. La femme est

L'étoile qui, brillant dans une vaste nuit,

Dit seule à nos regards qu'un autre monde luit.

Oubliant d'ailleurs que cette preuve est unique, il lui joint bientôt une seconde :

Noble instinct, conscience, ô vérité du cœur,

D'un astre encore voilé prophétique chaleur.

Un instant il doutera du cœur. Mais c'est pour se demander si avant de naître à la vie éternelle, l'âme comme le corps ne doit pas mourir. A l'agonie, le Christ adresse

Une plainte à son père, un pourquoi sans réponse,

Tout semblable à celui que ma bouche prononce,

Car il ne lui restait que le doute à souffrir,

Cette mort de l'esprit qui doit aussi mourir.

Qu'importe enfin que le désespoir efface l'image de Dieu, si le poète a vu auparavant cette image et s'en souvient.

Tout s'est évanoui... Mais le souvenir reste

De l'apparition matinale et céleste.

Dès lors l'optimisme s'impose. Et l'hypothèse d'un malin génie,

Qui s'amuse sans but à créer pour détruire,

est inadmissible.

Mais Celui dont la vie et l'amour sont l'ouvrage
N'a pas fait le miroir pour y briser l'image.

Dieu n'est pas, ou il est bon ; or il est. Dans le *Commentaire* Lamartine prétend qu'il s'arrêta sans avoir conclu. La conclusion était inutile, étant partout impliquée.

La souffrance peut momentanément interrompre l'hymne qui chante au cœur de Lamartine. Après la crise, l'hymne recommence, il est même plus chrétien. La souffrance en effet maintient dans les limites du Christianisme la piété qui aux « rayons de la joie » courait risque de s'évaporer. Le poète qui en 1826 écrivait l'hymne voltairien de la tolérance, écrira en 1829 l'*Hymne au Christ* « comme pendant ou contre-pendant de l'Épître à Uranie de Voltaire (1) ». Devant la révolution morale opérée par le Christianisme (2), la durée de cette révolution, l'humilité d'une foi commune aux sages et aux enfants, l'espérance et la consolation apportée à la mort et à la douleur, Lamartine proclame la divinité du Christ.

Nous te saluons Dieu ; car tu n'es pas un homme.

Ce n'est pas la piété, qu'ébranle le pessimisme, c'est la raison. Sa douleur apaisée, Lamartine se retrouve plus croyant et moins philosophe.

D'où me vient cette foi dont mon cœur surabonde ?..

Qu'importe ce vain flux d'opinions mortelles,

Se brisant l'une l'autre en vagues éternelles ?

(Bénédiction de Dieu dans la Solitude, 1829.)

Les Harmonies de cette époque marquent en effet un échec à la raison. De 1820 à 1826, Lamartine se laisse entraîner par la raison loin de la Religion Révélée. Et s'il vante la philosophie du cœur, la raison est plutôt délaissée que suspectée. Vers 1829, sur le point de se donner au Rationalisme, il s'en éloigne d'un effort violent et éphémère.

Des Harmonies comme des *Premières Méditations*, le scepticisme est le fruit du pessimisme : « Si l'on n'écoute que ses sens, le dernier mot de la sensibilité humaine est malédiction ;

(1) Lettre à Virieu, du 23 avril 1829.

(2) Comme M^{me} de Staël, Lamartine juge les doctrines par leur morale.

si l'on écoute sa raison, le dernier mot de la vertu humaine est résignation. Je n'étais pas assez pervers pour dire le premier, je n'étais pas assez vertueux pour dire le dernier (1). » Plus tard la vertu le conduira à la résignation rationnelle. Pour l'instant, la conscience peut seule l'éclairer :

Quand ma raison s'éteint, ton flambeau luit encore.

(*Novissima Verba.*)

Aussi abandonne-t-il les preuves intellectuelles pour les preuves morales. Vers 1826 il prouvait l'existence de Dieu par le Consentement universel (*Jéhovah*), la vie et la finalité (*Le Chêne*), la disproportion de l'Homme (*L'Humanité*). En 1830 l'immortalité sera attestée par « l'amour, la vertu, l'espérance » (*Hymne de la Mort*) (2).

Ainsi le pessimisme conduit chaque fois Lamartine au scepticisme et au Christianisme. La cause en est simple. La raison seule l'écarte de la religion de son enfance. Que la raison recule désarmée devant la souffrance, avec l'assentiment du cœur il revient à la douceur de ses souvenirs. Voilà pourquoi dans l'Hymne au Christ il immole le Rationalisme au Christianisme. Oubliant presque la théorie du Consentement universel, il humilie la raison par la contradiction des systèmes :

Mille Dieux attestaient l'ignorance des Dieux.

Et dites ce qu'était cette raison superbe,

Quand elle adorait ces débris ?

La raison moderne ne vaut que guidée par la foi. Plein de mépris pour les philosophes qui prétendent

Que la Raison est seule immortelle et divine,

il montre la science profane de chaque siècle n'ajoutant à la science passée « qu'un mensonge de plus ». Opposant la caducité des doctrines à la suite de la Religion, il refuse d'affranchir la « raison aveugle ».

Règne à jamais, ô Christ, sur la Raison humaine.

(1) *Novissima Verba*. Commentaire.

(2) La mort d'Elvire lui a fourni la preuve de l'amour ; la profession de foi du Vicaire Savoyard, celle de l'espérance (Cf. plus haut, p. 145) ; la mort de sa mère, celle de la vertu. « O vertu ton aspect est plus fort que la tombe. » (Le tombeau d'une Mère.)

C'est ainsi que Lamartine s'éloigne de la raison par désespoir et se tient éloigné par religion.

Plus tard, quelques Harmonies lui parurent trop chrétiennes. Le Commentaire de 1849 est curieux. Après avoir déclaré que l'*Hymne au Christ* fut composé « dans une des phases religieuses » de sa pensée, il ajoute : « Je ne dirai rien ici du sujet. » Il parle au contraire du sujet quand l'Harmonie est plus mystique que chrétienne ; et il en exagère encore l'esprit de conciliation. A propos de *la Lampe du Temple* il nous avertit que n'importe quel monument religieux, les ruines du Panthéon, les piliers de Balbeck, une croix sur un chemin, éveille en lui le même sentiment. Parle-t-il de l'*Hymne du soir dans le Temple*, il lui plaît de préférer aux églises gothiques les églises romaines, qui sont plus profanes, « véritables musées religieux ». En nous expliquant la poésie des Eglises, il l'humanise : « L'âme de l'homme les moule sur elle-même ; ses mystères, ses ténèbres, ses demi-clartés, ses illuminations soudaines, tout est là. Un temple bien compris, c'est l'abrégé de l'humanité. » Il oublie la présence invisible du Christ.

Commencée vers la fin de 1828, la réaction religieuse se termine en 1831. Vers 1831, en effet, Lamartine prend en haine l'idée d'*Immuable*. L'unité de la Religion révélée est dès lors bien compromise.

La Révolution de Juillet le fait renoncer à l'Immuable en politique. Les gouvernements évoluent, dit-il d'abord ; les religions évoluent, dira-t-il ensuite. Il ne faudrait pas croire toutefois que l'évolution politique précéda et entraîna l'évolution religieuse. Même dans l'*Hymne au Christ* on devine que l'immuabilité du dogme choquait son esprit. Il se demande si le Christianisme ne va pas « se transfigurer » ; et au moment où il affirme que la religion est la même pour tous, il détruit son affirmation.

Elle éclaire tous les vivants,
Sublime égalité des âmes,
Pour les sages foudres et flammes,
Ombre et voile à l'œil des enfants.

Bientôt les miracles et les mystères ne seront plus qu'un voile

symbolique. Mais comme il lui coûtait moins de renoncer à la Légitimité qu'au Catholicisme, c'est sa conversion politique qu'il avoua aux autres et à lui-même la première. Le 7 février 1831 il écrivait à Virieu : « Tu penses que le monde social (*je me borne là*) est à une de ces époques critiques où tout se renouvelle pour s'améliorer. Je suis précisément et de longtemps dans cette idée. » Il exagérait sans doute l'ancienneté de sa conversion. Mais il est évident qu'il ne se bornait pas au monde social.

Toute la Correspondance de 1831, la Politique Rationnelle qui est aussi de 1831, nous montre Lamartine acceptant la Révolution de 1830, et voulant la faire accepter aux retardataires comme Virieu. Après avoir précisé sa pensée dans la prose d'une lettre ou d'une brochure, il la formule dans les vers d'une Harmonie, *les Révolutions* ; laquelle fut envoyée le 11 décembre à Ladvocat pour son livre des Cent et un.

C'est d'abord l'idée de l'Immuable qui est prise à parti. Irrité contre les partisans obstinés de l'Ancien Régime, il écrit à Virieu, le 30 janvier 1831 : « Il est risible de prétendre à du définitif dans cette création toute provisoire ; et nous disons comme l'enfant : nous le rebâtirons ce château de cartes et il sera éternel. Nous ne rebâtirons rien ; nous aurons du nouveau. » Presque dans les mêmes termes, et non sans gourmander ceux qui crient « si quelque trône croule », il dit en vers :

Vous les rebâtiſſez toujours (1), toujours de même,
Toujours dans votre esprit vous lancez anathème
A qui les touchera dans la poſtérité ;
Et toujours en traçant ces précaires demeures,
Hommes aux mains de neige et qui fondez aux heures
Vous parlez d'immortalité.

Il dira encore :

Et rien ne reſcend à ſa forme première.

Mais il ne dira plus comme dans l'Hymne au Christ que chaque siècle ajoute un mensonge nouveau aux mensonges passés. Il semble croire au progrès indéfini. Dans la lettre du 7 février

(1) Il s'agit non de châteaux de cartes, mais de « palais de fourmis ».

il parle à Virieu de « civilisation progressive ». Dans les Révolutions, il s'écrie :

L'homme en qui Dieu travaille
Change *éternellement* de forme et de taille.
Géant de l'avenir à grandir destiné,
Il use en vieillissant ses vieux vêtements, comme
Des membres élargis font éclater sur l'homme
Les langes où l'enfant est né.

Le progrès est à la fois social et religieux. En 1831 (Politique Rationnelle, Lamartine a définitivement rompu, sinon avec la Royauté, du moins avec la Légitimité, qui n'est plus qu'une « fiction sociale (1) ». De l'Ecole théocratique et de l'Ecole doctrinaire il aime surtout l'adhésion à l'Ecole historique (2). En religion il n'ose pas proclamer l'égalité ou plutôt l'humanité des cultes. Il aura besoin du Voyage en Orient, de voir vivre côte à côte sur la terre du Christ, Musulmans, Maronites, Druses, Orthodoxes et Catholiques pour nier la prééminence et partant la divinité du Christianisme. Encore qu'il subisse par avance l'influence de l'Orient, qu'il oppose « aux peuples assis de l'Occident stupide » l'Arabe « qui marche et ne repasse pas », dans les Révolutions, comme dans l'Ode aux Chrétiens, il laisse au Christianisme son rang privilégié.

Et vous vous demandez vraiment sous quel signe
Monte ou baisse le genre humain.
— Sous le vôtre, ô Chrétiens.

Mais la Révélation ne l'embarrasse plus. Elle est intérieure, comme veut Rousseau (3) ; progressive, comme permet Ballanche :

Vos siècles, page à page, épellent l'Evangile,
Vous n'y lisiez qu'un mot, et vous en lirez mille.

L'Humanité va sans cesse se rapprochant de Dieu. « Le courant roule à Jéhovah. » Quoique indéfini, le progrès ne s'achève qu'au ciel.

En même temps qu'il s'éloigne de l'immuable Révélation, il

(1) Polit. Rationnelle, tome XXXVII, p. 369.

(2) Cf. plus haut, pp. 241 et suiv.

(3) Cf. Polit. Rationnelle et plus haut, p. 191.

se rapproche du Rationalisme. Ne se défie-t-il pas du cœur et de ses raisons, celui qui écrivait à Virieu, le 7 février : « réfléchis-y froidement; et toute réflexion doit être froide, parce que nulle vérité n'est passion. » Le titre de la brochure politique de 1831 est significatif : *Politique rationnelle*. Le retour au Rationalisme est cependant plutôt indiqué qu'achevé. Le poète des Révolutions ne semble pas préoccupé d'enlever au cœur l'évidence pour la rendre à la raison.

Mais l'immuable que Lamartine écartait, par défiance de la Révélation primitive et surnaturelle, est près de rentrer dans sa philosophie à la suite de la raison. Bientôt il reconnaîtra avec Cousin les principes universels et nécessaires. Ne les reconnaît-il pas déjà implicitement ? Dieu est immuable, et la vérité quoique découverte par fragments, est immuable comme Dieu. Il dira bien :

Marchez ! L'humanité ne vit pas d'une idée,
Elle éteint chaque soir celle qui l'a guidée.

Mais il ajoute aussitôt :

Elle en allume une autre à l'immortel flambeau.

Les gouvernements évoluent ; mais les principes *à priori* de liberté et d'égalité subsistent (1). Dans l'Évangile de nouvelles lettres apparaissent ; les anciennes ne s'effacent pas. Comme un fleuve au milieu de l'immobilité des rives, le Progrès se déroule entre des principes éternels.

Ce progrès diffère du progrès allemand. Il n'est pas mécanique et ne se substitue pas à la Providence. Mais, tandis que dans l'*Hymne au Christ*, ou *Bénédiction*, Lamartine sympathisait avec les Théocrates qui, dédaigneux des « rêves des Sages » s'agenouillent au pied de la Croix immobile, maintenant il salue les apôtres du changement ; et une Harmonie l'atteste : *les Révolutions*.

Si la philosophie générale de Lamartine devient une doctrine du Progrès et de la Raison, quel est le caractère particulier des *Harmonies* ?

Les Harmonies sont « des rapports mystérieux entre l'invi-

(1) Cf. plus haut, p. 242.

sible et le visible (1) ». Comme l'invisible est le Créateur et le visible la Création, découvrir une Harmonie, c'est discerner dans la Création un attribut du Créateur, c'est « se perdre et se reposer dans la contemplation de Dieu (2) ».

Tout est Dieu. Parlant de l'Homme après le Chêne, Lamartine dira

En traits plus éclatants Jehovah va paraître.

(L'Humanité.)

La nature n'est plus comme dans les Premières Méditations la création inanimée, elle devient la manifestation de la Divinité dans les différents êtres, matériels ou spirituels ; elle est Dieu même. Le poète de *Novissima Verba* ne dit-il pas de l'Infini :

Il répand ses rayons, et voilà la nature ;
Les concentre, et c'est Dieu.

Serait-il panthéiste ? Nullement. D'abord les divisions de l'Être subsistent. Au bas la matière, en haut l'esprit, au milieu l'homme,

Cette machine à deux ressorts,
L'un de boue, et l'autre de flamme,
Trop avili s'il n'est qu'une âme,
Trop sublime s'il n'est qu'un corps.

(Hymne de la Mort.)

Lamartine ne croit pas aux transformations successives d'une essence amorphe. Il écrira :

Vous allez balayer ma cendre,
L'homme ou l'insecte en renaîtra.

(Eternité de la Nature.)

Mais il ne songe qu'à son corps. Aussitôt il affirme l'immortalité individuelle, et dit aux éléments :

Ma pensée a vécu d'avance
Et meurt avec une espérance
Plus impérissable que vous.

Avec Descartes il oppose l'étendue à la pensée. Cette opposition

(1) *Voy. en Orient*, vol. I, p. 30.

(2) *Harmonies*. Avertissement, mars 1830. Cf. plus haut, p. 49.

seule constitue une Harmonie : *Eternité de la Nature, Brièveté de l'Homme* (1828).

Astres, rois de l'immensité,
Insultez, écrasez mon âme
Par votre presque éternité...
Et vous, soleils aux yeux de flamme,
Le regard brûlant de mon âme
S'est élevé plus haut que vous !

Parfois il se demande si les « éléments se comprennent entre eux » (Abbaye de Vallombreuse), et semble tenté d'animer la matière :

Objets inanimés avez-vous donc une âme,
Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer ?

(Milly.)

Mais il résiste à la tentation. La pensée est le propre de l'homme.

Rendons gloire là haut et dans nos profondeurs,
Vous par votre néant, et vous par vos grandeurs,
Et toi par ta pensée, homme, grandeur suprême,
Miroir qu'il a créé pour s'admirer lui-même.

(L'Infini dans les Cieux.)

Il se rappelle le Roseau pensant de Pascal et s'écrie :

L'Insensible néant ne sent pas qu'il n'est rien.

Ainsi la théorie de 1830 est en recul sur celle de 1821. Tandis que Lamartine en 1821 étendait à toute la nature la dualité de l'homme, il se préoccupe en 1830 de reconstituer le domaine de la matière brute. Tout ce qui est vivant reçoit une âme et un corps. Mais tout n'est pas vivant. Il hésite sur les astres qui sont tantôt inanimés (*Eternité de la Nature*) et tantôt animés (*Désir, Hymne de la Terre*). *Les éléments sont purement matériels*. Il n'oserait plus écrire comme dans la Mort de Socrate : « tout est intelligent ».

Ne soyons pas troublés par *le Désir* :

Une âme mélodieuse
Anime tout l'univers.

Chaque être a son harmonie,
 Chaque étoile son génie,
 Chaque élément ses concerts.

Cette âme mélodieuse organise l'univers, plutôt qu'elle ne l'anime ; les éléments ont leurs concerts ; mais ils l'exécutent sans l'entendre. Pour accorder un génie aux étoiles, Lamartine n'en reste pas moins spiritualiste. Le génie des étoiles est uni à la matière, comme l'âme de l'homme est unie au corps. Voici l'ange de la Terre :

C'était ce grand esprit, cette âme universelle,
 Qui vivait, qui sentait, qui végétait pour elle.
 Être presque divin, dont elle était le corps.

(Hymne de l'Ange de la Terre.)

La terre morte, l'ange retourne au ciel.

Précisément c'est la théorie de la mort qui oblige notre poète à conserver la matière brute. La mort (1) n'est que la séparation du principe de vie, l'esprit, et du principe de mort, la matière. Il faut donc admettre la matière isolée. Voilà pourquoi l'échelle de l'être garde sa triple division : la matière, l'esprit-corps, l'esprit.

Lamartine n'est pas panthéiste. Certes tout est en Dieu. Car tout émane de Dieu. Mais les êtres sont distincts les uns des autres, et Dieu est distinct des êtres. Il ne vit pas en eux et par eux.

Quelle est l'originalité des Harmonies ? Respectueusement le poète se détache du Christianisme. Or Ballanche ne rêvait-il pas lui aussi d'un Christianisme libéral, progressif ? Cousin, sans insulte ni blasphème, arrêta la religion au seuil de la philosophie. Au siècle de Voltaire succédait le siècle de Renan.

La philosophie des Harmonies en son ensemble est mystique. Au-dessus de l'instinct animal des sens, de la raison, se dresse *le cœur*.

Et quelle vaste intelligence
 S'élevait par degrés de la terre au Seigneur,
 Depuis l'instinct grossier de la brute existence,

(1) Cf. *Novissima Verba*.

Depuis l'aveugle soif du terrestre bonheur,
 Jusqu'à l'âme qui loue, et qui prie et qui pense,
 Jusqu'au soupir d'un cœur
 Qu'emporte d'un seul trait l'immortelle espérance
 Au sein de son auteur.

(Hymne de l'Ange de la Terre.)

Mais ce mysticisme est bien sage, presque intellectuel. Cousin aura tôt fait de le mettre à la suite du rationalisme.

Les Harmonies nous montrent enfin le Créateur à travers la Création. Or, telle est la théodicée biblique, telle est aussi la théodicée de Cousin.

Un Lamartine saurait-il penser directement en poésie ? Tantôt la prose de Pascal se transforme et devient l'*Infini dans les Cieux*. Tantôt de sa propre prose il dégage l'Harmonie. Les lettres à *Virieu*, la *Politique Rationnelle* précèdent les *Révolutions*. Des notes du *Voyage en Orient* sortiront en partie *Jocelyn* et la *Chute d'un Ange*. La dernière crise philosophique de Lamartine se manifestera par toute une série de *Confidences*, de romans, de livres d'Histoire, par le Cours de Littérature enfin, avant de s'exprimer dans ses deux derniers poèmes, *le Désert*, *la Vigne et la Maison*. La poésie, semble-t-il, peut aimer l'idée, non la trouver. Les lenteurs fécondes de la réflexion la déconcertent. Faite pour bondir, elle veut pour ses élans la voie tracée.

Si la poésie ne trouve pas l'idée, du moins elle l'anime. Des Harmonies, comme des Méditations, la philosophie n'est pas détachée du philosophe. Le bonheur inspire *Invocation*; la souffrance, *Novissima Verba*; le deuil, *le Tombeau d'une mère*; les journées de Juillet, *les Révolutions*. Partout la pensée est nuancée par les reflets de la vie.

IV

LE VOYAGE EN ORIENT

Nous nous arrêterons à la prose du Voyage en Orient. Car, sur cette prose, s'appuiera toute une poésie philosophique.

L'Orient ne modifia pas la pensée de Lamartine. Il partait, gagné au Progrès et à la Raison. Les *Révolutions* l'attestent. Mais il partait, espérant encore que la terre du Christ raffermirait ses croyances. Il revint décidément rationaliste. L'Orient fut vaincu par l'Occident, et sur son propre terrain.

Si l'Orient mystique consolida le rationalisme de Lamartine, c'est que son rationalisme fut toujours en raison inverse de son Christianisme. Or, au contact des Musulmans, il acheva de perdre la foi.

Dès 1820, il s'avancait fatalement vers le Rationalisme. En 1831, il y est parvenu. Mais il lui fallut les loisirs du Voyage pour s'en apercevoir (1832); et même par scrupule religieux il combat et se débat jusqu'en 1838. L'évolution fut lente. Ne nous en étonnons pas. Qui réfléchit vite et à moitié, n'allant pas au bout des déductions, saura vivre longtemps et parfois toujours dans l'inconséquence. Cependant Lamartine ne réfléchit jamais plus qu'en Orient. Oublieux de la diplomatie et de l'agriculture, il eut le temps de se recueillir. Voilà pourquoi il parvint un peu à se reconnaître.

Nous avons vu que l'Orient ne le renouvela pas (1); nous

(1) Cf. plus haut. Première Partie. Influence de l'Orient.

verrons du moins comment il prit conscience de son renouvellement antérieur. Et en lisant ses notes, nous croirons lire parfois le thème philosophique de *Jocelyn*, et surtout de *la Chute d'un Ange* ou des *Recueils*.

La mort de Julia divise le Voyage en deux parties. La première consacre le triomphe du Rationalisme et de la Perfectionnabilité.

Dès le début du Voyage, et avant même qu'il ait pu subir l'influence directe de l'Orient, — en mer — Lamartine apparaît rationaliste.

Nous savons que la vertu, c'est-à-dire l'oubli de soi, le ramenait à la raison. Or, le 6 août 1832, il est bien près d'être vertueux. « Si Dieu frappait encore deux ou trois de ses coups autour de moi, je sens que je me détacherais entièrement de moi-même ; car je ne me contemplerais plus, je ne m'aimerais plus que dans les autres... Très jeune, je m'aimais en moi ; l'enfance est égoïste. C'était bon alors à seize ou dix-huit ans, quand je ne me connaissais pas encore ; quand je connaissais encore moins la vie ; mais à présent, j'ai trop vécu, j'ai trop connu pour *tenir à cette forme d'existence qu'on appelle le moi humain*... Quelle place est-ce que je tiens dans les choses (1) ? »

Cet aveu nous montre une fois de plus que chez Lamartine la sensibilité dirige la pensée. Ce n'est pas le travail de la réflexion, ce sont les épreuves de la vie qui le poussèrent à l'impersonnalité allemande, puis le ramenèrent au rationalisme.

La prose du 6 août 1832 deviendra la poésie du 15 décembre 1837. Nous y trouvons en effet l'argument même de l'*Épître à Guillemardet*.

Dans l'être universel, au lieu de me répandre,
 Pour tout sentir en lui, tout souffrir, tout comprendre
 Je resserrais en moi l'univers amoindri,
 Dans l'égoïsme étroit d'une fausse pensée
 La douleur en moi seul par l'orgueil condensée
 Ne jetait à Dieu que mon cri...

(1) Voy. en Orient, tome VI, p. 103.

Lamartine s'était écarté de la raison, non seulement par égoïsme révolté, mais par défiance du raisonnement. Or le 19 juillet il distingue avec Cousin la raison spontanée de la raison réfléchie : « L'instinct, c'est la raison suprême, mais la raison innée, la raison non raisonnée, la raison telle que Dieu l'a faite, et non pas telle que l'homme la trouve (1). » Dès lors il pourra rendre à la raison ce qu'il attribuait au cœur.

Si sa raison est libre, son cœur est chrétien ; et Lamartine ne résiste encore à la raison que par crainte du Christianisme. Cette crainte salutaire, le voyage entrepris pour la fortifier, la dissipa. La première partie du Voyage en Orient pourrait s'intituler : révolte et défaite du cœur.

Dans l'entretien avec Lady Stanhope, Lamartine semble revenir en arrière. Il essaie de parler encore la langue de Pascal ; et non pas celle de Cousin : « Il y a deux lumières pour l'homme, l'une qui éclaire l'esprit, qui est sujette à la discussion et au doute... l'autre qui éclaire le cœur et qui ne trompe jamais (2). » Mais le cœur désigne ici la raison instinctive et affranchie. Car, partout à lady Stanhope, qui croit à la magie et aux miracles, s'oppose Lamartine, que le merveilleux laisse sceptique, et qui définit sa doctrine « un rationalisme chrétien (3) ».

Devant Jérusalem, le cœur tente un suprême effort. « J'avais voyagé de la pensée et de l'esprit ; je n'avais pas voyagé de l'âme et du cœur, comme en touchant la terre des prodiges, la terre de Jéhovah et du Christ (4). » Il veut revenir au surnaturel et professer « la divinité incarnée ». Au pied même du tombeau de Jésus-Christ, cet effort sera frappé d'inanité. « Une grande lumière de raison et de conviction se répandit dans mon intelligence et sépara plus clairement le jour des ténèbres, les erreurs des vérités (5). »

De même que le scepticisme de Lamartine ne fut jamais

(1) *Voy. en Orient*, tome VI, p. 63.

(2) *Idem*, p. 225.

(3) *Idem*, p. 227. Il n'admet plus que la révélation intérieure et continue qui éclaire l'instinct, c'est-à-dire la raison.

(4) *Idem*, p. 312.

(5) *Idem*, p. 447.

complet, son rationalisme ne sera jamais absolu. C'est après avoir prié, non après avoir réfléchi, qu'il sera éclairé, au Saint Sépulcre, des lumières de la raison. Philosophe de l'instinct, il est aussi philosophe de l'amour (1). Il est donc contraint de faire sa part au mysticisme. Comme Cousin, il se met à la suite du Rationalisme. Certes, dans les Premières Méditations, le sentiment était raisonnable, et la raison sentimentale. Mais, en cas de conflit, la raison s'inclinait devant le cœur. Dans les Secondes Méditations, le cœur reste encore souverain, sauf en matière de dogme. Désormais, Lamartine semble admettre avec Cousin, que la raison est seule principe de connaissance ; et il ne parlera plus des raisons du cœur. Il unit étroitement la raison et le cœur ; mais il les distingue. Ne nous montre-t-il pas « cette lumière de *vérité* et d'*amour*, au fond de laquelle on *voit* et l'on *aime* l'Être évident, Dieu (2) ». Le cœur est amour, la raison seule est vérité (3).

Cette doctrine sera celle de *la Chute d'un Ange*. Dieu dit à l'homme :

Le seul œil qui me voit c'est ton intelligence.

Si les mystiques sont plus près de Dieu, c'est cependant à leur intelligence et non à leur cœur qu'il se révèle.

C'est dans leur transparente et limpide pensée
Que l'image infinie est le mieux retracée.

(VIII^e Vision.)

Ne reprend-il pas la distinction et les termes mêmes du *Voyage*, quand il nous montre Dieu donnant à l'homme

La raison pour le *voir* (4) et l'âme pour l'*aimer* ?

Le rationalisme de Lamartine, en s'accroissant, accentue du même coup les droits de l'Immuable. Dans *les Révolutions*, l'Immuable délogé à grand fracas réapparaissait furtif à la suite

(1) La seule réalité d'ici bas... c'est l'amour, l'amour sous toutes ses formes, tome VI, p. 104.

(2) Idem, tome VII, p. 33.

(3) Dans *Novissima Verba* il parlait encore de la « vérité du cœur ».

(4) Raison pour Lamartine est tellement synonyme d'intuition qu'il emploie toujours le verbe *voir* pour désigner la conception rationnelle.

de la raison. Désormais il sera nettement établi au sein même du Progrès.

Lamartine considère le progrès surtout en religion. Il fait ainsi la part du relatif et la part de l'absolu : les religions ont deux natures, « une nature populaire, miracle, légende, superstitions impures ; une nature rationnelle et philosophique, *que l'on découvre éclatante et immuable*, en effaçant de la main la rouille humaine et qui, présentée au jour éternel et incorruptible qui est la raison, la réfléchit pure et entière (1) ». Le progrès consiste à dégager peu à peu la religion éternelle des superstitions éphémères.

Ce n'est pas encore le progrès négatif du Cours. Dans le Cours, en effet, la Révélation primitive est totale, et la Révélation progressive ne saurait que la reconstituer. Dans le Voyage, au contraire, la révélation primitive n'est qu'un degré infime de la révélation progressive. Au moment de quitter Jérusalem, il esquisse ainsi l'histoire de la religion :

« On ferait un beau livre de l'histoire de l'esprit divin dans les différentes phases de l'humanité ; de l'histoire de la divinité dans l'homme, où l'on trouverait ce principe religieux *agissant d'abord dans les premiers temps connus de l'humanité, par les instincts et par les impulsions aveugles* ; puis chantant par la voix des poètes, *mens divinator* ; puis, se manifestant sur les tables des législateurs, ou dans les initiations mystérieuses des théocraties indiennes, égyptiennes, hébraïques. Lorsque ces formes mythologiques s'évanouissent de l'esprit humain, usées par le temps, épuisées par la crédulité des hommes, on le verrait disséminé et épars dans les grandes écoles philosophiques de la Grèce et de l'Asie Mineure, et dans les sectes pythagoriciennes, chercher en vain des symboles universels jusqu'à ce que le Christianisme résumât toute vérité spéculative et contestée en ces deux grandes vérités pratiques et incontestables, adoration d'un Dieu unique, charité et fraternité entre tous les hommes. Le Christianisme lui-même, obscurci et mêlé d'erreurs, comme toute doctrine devenue populaire, par les crédulités des siècles qu'il a traversés, paraît destiné à se transformer lui-

(1) Voy. en Orient, tome VII, p. 33.

même, à ressortir plus rationnel et plus pur des mystères surabondants dont on l'a enveloppé, et à confondre ses divines clartés avec celles de la religieuse raison qu'il a fait éclore le premier et élever si haut sur l'horizon de l'humanité (1). »

Quoique immuable, la vérité est découverte par fragments. Toutefois, la théorie du Cours est déjà en germe dans le Voyage. Le progrès semble moins destiné à accroître nos connaissances qu'à les purifier.

Remarquons que Lamartine a passé du Consentement de Lamennais à l'Eclectisme de Cousin. La doctrine des Méditations était à la fois une doctrine de l'instinct et de l'autorité : le cœur tolérait la Révélation. La doctrine du Voyage en Orient n'est plus qu'une doctrine de l'instinct. La raison, devenue instinctive, écarte la Révélation. Sans doute, le terme de révélation est conservé. Mais il signifie intuition individuelle de la vérité. Dieu parle aux hommes par l'intermédiaire des poètes, des législateurs, des philosophes. C'est la « Révélation à tous par tous (2) », ce n'est plus la Révélation primitive directe et miraculeuse de Lamennais dont la société d'abord, et l'Eglise ensuite, eurent le dépôt. Dieu est « l'Etre évident (3) ».

Lamartine se préoccupe toujours de Consentement universel ; et jamais plus que dans le Voyage, il ne recherche quelques principes aussi vagues qu'unanimes ; création, providence, unité de Dieu, charité. Mais, détachée de la Révélation, cette doctrine est plutôt voisine de l'Eclectisme. Lequel pose certains principes universels et nécessaires qu'il retrouve ensuite par toute l'histoire de la philosophie.

De plus l'Eclectisme dépasse le Consentement. Il ne se borne pas à reconnaître au milieu des doctrines contradictoires les vérités identiques, il s'inquiète de concilier les contradictions mêmes en un système assez vaste pour faire à tous les systèmes leur part. Cette tendance de l'Eclectisme se manifeste chez Lamartine à l'époque du Voyage en Orient. Lui aussi

(1) Voy. en Orient, tome VII, p. 38. A partir de ces mots « Le Christianisme lui-même... » le développement est supprimé dans l'édition de 1861.

(2) Idem, p. 37.

(3) Idem, p. 33, 2 nov. 1832.

reconnaît dans chaque religion, dans chaque philosophie une part de vérité et une part d'erreur. Ainsi, toutes les religions ont deux natures, l'une populaire, l'autre rationnelle. Ailleurs le Saint-Simonisme est vrai par son amour de la fraternité, faux par sa haine de la famille, de la propriété et de la religion(1).

Hégélien français, il essaie de délicates synthèses. Le bien est l'œuvre de Dieu ; le mal est l'œuvre de l'Homme (2). Providence et liberté, révélation et progrès, relatif et absolu, consentement et évidence, sont tour à tour, du moins en apparence, appariés. Les prophètes ne sont ni des hommes à qui Dieu parla, ni des imposteurs. « Classe sainte et sacrée », ils sont poètes, et le poète est divin (3). Par leur réunion, le Christianisme et le Rationalisme forment le Christianisme rationnel.

Un moyen commode de rapprocher deux doctrines est de les réduire l'une à l'autre par une équation : Providence = Fatalité. Ces deux termes ne signalent-ils pas « l'action complète, toujours agissante, toujours présente de la volonté de Dieu ? (4) » Au fond, le Christianisme ne diffère guère de l'Islamisme (5). Pour ramener la religion révélée à la religion naturelle, le procédé devient une méthode. Déjà dans les Harmonies, *la grâce était le génie*. Ici, la divinité faite homme équivaut à l'humanité divinisée. « *Nature et miracle* n'est-ce pas tout un ? » L'une et l'autre manifestent la volonté divine (6). Raison = révélation. Cette méthode sera celle de Jocelyn. Il semble parfois que ce journal d'un prêtre de montagne n'ait été écrit que pour désaffecter l'Eglise.

Toutefois, quoique le poète de Jocelyn ait tenté de métamorphoser le Christianisme en religion naturelle, la philosophie nouvelle du Voyage en Orient, faite de Rationalisme et d'Elec-

(1) Voyage en Orient, tome VII, pp. 331 et 332, mai 1833. Cet exemple est emprunté à la seconde partie du Voyage.

(2) Idem, tome VI, 20 août 1832, p. 149.

(3) Idem, 22 octobre 1832, pp. 360-361.

(4) Idem, 20 août 1832, p. 149.

(5) Alors Lamartine déclare l'Islamisme un « Christianisme altéré ». Dans son exposé de l'évolution religieuse, le Christianisme est encore la plus haute forme des manifestations religieuses (2 nov.). Le 18 nov., il semble préférer au Christianisme l'Islamisme, tome VII, p. 125. Cf. plus haut, p. 55.

(6) Voy. en Orient, 29 oct., tome VI, p. 445. 2 nov., tome VII, p. 25.

tisme, attendra pour s'épanouir en poésie la Chute d'un Ange.

L'Orient, nous le savons (1), rendit Lamartine moins chrétien et plus mystique. Il le convainquit que le progrès religieux domine le progrès social, et le progrès social le progrès politique. Aussi, dans la première partie du Voyage, s'occupe-t-il très peu de sociologie et nullement de politique.

Toutefois, l'Eclectisme lui fait poser le problème social dans les termes où il sera désormais posé, aussi bien dans Jocelyn que dans la Chute d'un Ange. Entre les deux mots d'individualisme et de communisme, il place un troisième qui les unit, le mot de famille. « L'esprit de famille est la seconde âme de l'humanité ; les législateurs modernes l'ont trop oublié ; ils ne songent qu'aux nations et aux individualités (2). » Comme dans la *Politique Rationnelle*, il cherche en la charité le remède du prolétariat.

Si l'individu lutte contre la communauté, la patrie lutte contre l'humanité. Fils du XVIII^e siècle, Lamartine est toujours porté à se proclamer citoyen de l'univers. Mais, d'autre part, il se sent invinciblement attaché à la patrie et même à la petite patrie. Aussi paraît-il dans le Voyage préoccupé de rechercher l'origine du *patriotisme*. Il croit d'abord que « le plus fort lien de nationalité, c'est la communauté des pensées religieuses ». Comme le lien se relâche, il conclut à l'affaiblissement du patriotisme : « La civilisation en avançant réduit la pensée religieuse à l'individualisme ; et d'autres intérêts communs forment la nationalité ; ces intérêts étant moins graves que l'intérêt de religion, *les nationalités vont en s'affaiblissant* (3). » Alors, Lamartine n'est pas éloigné d'abandonner la France pour l'Orient. Mais qu'il aperçoive à Tibériade des Juifs polonais et allemands venus là « afin de mourir sous leur soleil et d'être ensevelis dans leur terre, comme Abraham et Jacob (4) », il trouve le véritable fondement du patriotisme dans l'amour du sol et le culte des ancêtres. Il s'écrie : « Dormir dans la couche de ses pères ! »

(1) Cf. plus haut, p. 60.

(2) Voy. en Orient, tome VI, p. 48.

(3) Idem, p. 277.

(4) Idem, p. 337.

Et il ajoute : « Il y a une affinité entre l'homme et la terre dont il fut formé. » Ce n'est plus en Orient, c'est à Milly qu'il veut mourir : « Faites que je dorme aussi, ô mon Dieu, dans la terre et auprès de la poussière de mes pères. »

Aussi, dans Jocelyn et la Chute d'un Ange, ce sera, non la communauté de religion, mais l'amour du sol natal et ancestral qui deviendra le principe du patriotisme. Jocelyn, quittant l'enclos maternel, dira :

J'embrassais cette terre où j'avais pris racine.

(Première Epoque.)

En voyant la tribu de Phayr pleurer sur le tombeau des aïeux, le poète pense :

C'est la cendre des morts qui créa la patrie.

(III^e Vision.)

Ainsi sont étudiées les idées contraires, patrie et humanité, individualisme et communisme, religion naturelle et religion révélée. Mais les conciliations de l'Eclectisme sont parfois décevantes. Quelque attachement que conservent les hommes à leur nation, quelque tendresse qu'ils gardent pour leur religion, le progrès — tel qu'il apparaît dans le Voyage en Orient — les entraîne vers une humanité sans frontière, vers un Dieu sans autel. Seul l'individualisme défend victorieusement la propriété contre le communisme.

Ce progrès sera celui de la VIII^e Vision.

La mort de Julia ne rejeta Lamartine ni dans le pessimisme ni dans le mysticisme ; ce qui prouve la force désormais invincible de son rationalisme.

Dans la seconde partie du Voyage en Orient, partout, en religion, en politique, en sociologie est proclamé « le tribunitiat de la raison (1) ». La raison tient lieu de foi et de révélation. La foi nouvelle « c'est la raison générale ; la parole est son organe ; la presse est son apôtre... Elle veut refaire à son image les religions, les civilisations, les sociétés, les législations imparfaites (2) ». La raison est « l'infailible et perpétuelle révélation

(1) Voyage en Orient. Résumé Politique. Ed. Hachette, tome II, p. 511.

(2) Idem, tome VII, p. 360.

des lois divines (1) ». La raison est « la révélation graduelle et incessante de l'humanité (2) ».

Certes, il croit toujours au progrès. « Combien il a fallu de temps et de révélation successives à la raison de l'homme pour que la force ait cessé d'être un droit à ses yeux, et pour que l'esclavage soit devenu un crime et un blasphème à son intelligence ! Quel progrès et combien n'en promet-il pas ? » Cependant ni Dieu ni la Vérité ne sont progressifs. Si Dieu nous distribue les vérités « à proportion et à mesure de nos intelligences progressives », il les a « toutes à lui (3) ». Enfin, Lamartine est bien près de railler la perfectibilité indéfinie, en songeant aux races d'Orient. « L'étonnante persévérance de l'esprit de race » tient les Arabes, les Juifs « non pas en dehors de la civilisation, mais dans une civilisation à part, aussi inaltérable que le granit ». Il ajoute : « Plus j'ai voyagé, plus je me suis convaincu que les races sont le grand secret de l'histoire et des mœurs. *L'homme n'est pas aussi éduicable que le disent les philosophes* (4). » Cette phrase du Voyage en Orient annonce la théorie du Cours de Littérature.

Le progrès consiste d'abord « à approfondir et rationaliser » les religions. De plus en plus, le Christianisme s'humanise. La Croix du Christ a fait ce que fait aujourd'hui la Presse : « Une croix et une presse, voilà les deux instruments des deux plus grands mouvements civilisateurs du monde (5). » La religion nouvelle qu'il bâtit avec les débris des religions se résume en quelques mots : « Dieu un et parfait pour dogme, la morale éternelle pour symbole, l'adoration et la charité pour culte (6). » Finalement, elle se ramène à « *la soumission à la volonté de Dieu* (7) ». Or, ce principe fondamental, c'est la résignation orientale, plus encore que le Christianisme qui le lui fournit.

(1) Voyage en Orient, tome VII, p. 407.

(2) Idem, p. 232.

(3) Idem, p. 402.

(4) Idem, tome VIII, p. 112. Avant-propos du Récit de Fatalla Sayeghir.

(5) Idem, tome VII, p. 360.

(6) Idem.

(7) Idem. p. 213.

Dans la première partie du Voyage, le problème religieux masque le problème politique et social. Dans la seconde partie, le problème religieux est résolu ; Lamartine qui apprend en cours de route sa nomination de député, se préoccupe davantage des questions politiques. C'est par *un Résumé politique* que se termine le Voyage en Orient.

Lamartine plane encore volontiers au-dessus des gouvernements. Par delà les formes monarchiques ou républicaines, il voit le problème démocratique et humanitaire. Mais, quel que soit le gouvernement, *les droits de l'homme* restent indiscutables. Or, en 1832, il semblait bien près de les déclarer négligeables.

Maintenant, il considère comme acquis et rationnels les droits de chacun à l'égalité, à la liberté, à l'instruction. Il comprend, d'ailleurs, les graves conséquences de la Révolution française.. A l'extérieur, elle dresse contre elle « tous les hommes de préjugé ou de tyrannie ». Au dedans, l'égalité de droit produit « la concurrence indéfinie à tous les emplois ». La liberté de discussion et d'examen entraîne « un cynisme de paroles et de logique qui effarouche la vérité et la modération, qui égare et ameuté l'ignorance, qui déconsidère le pouvoir, quel qu'il soit ». L'instruction « répandue dans les masses... produit une sorte d'éblouissement d'idées non encore comprises... Elles sont comme l'homme qu'on tire des ténèbres, comme l'homme affamé à qui l'on jette trop de nourriture à la fois (1). » Lamartine n'est pas pour cela réactionnaire. D'abord la réaction est impossible : « Refaire ce que le temps a défait, c'est un mot insensé. » Ensuite, le bien compense et dépasse le mal. La presse est le véhicule de la pensée et de la vérité ; c'est la « révélation quotidienne et universelle de tous par tous (2) ». L'éblouissement de l'instruction est passager. L'homme jeté des ténèbres à la lumière, du jeûne à la nourriture, peut être aveuglé ou étouffé. « Il ne s'ensuit pas que la paix et la lumière soient des choses funestes. C'est la transition qui est mauvaise. » L'égalité de droits produit, par la surabondance des compétitions, une per-

(1) Voyage en Orient, tome VII. Ed. Hachette, p. 513.

(2) Idem, p. 510.

turbation momentanée. Finalement le niveau élevé par tous se rétablira pour chacun.

« Le danger de l'avenir n'est pas politique mais social. Le prolétariat a reconquis *des droits stériles*, sans avoir le nécessaire. » Autrefois, il avait ses garanties d'existence dans le patronage. Aujourd'hui, il est livré à lui-même par « la suppression des patrons et par l'individualisme ». Il est de plus affolé par l'accroissement de l'industrie. Le mouvement industriel, en effet, arrache les hommes à la famille et à l'agriculture, « surexcite le travail par le gain qu'il élève tout à coup et qu'il laisse retomber par saccades. De là, des masses aujourd'hui insuffisantes, demain sans emploi, et que leur dénûment jette en proie à la sédition et au désordre (1). » Aussi le prolétariat est-il appelé à « remuer la société jusqu'à ce que le socialisme ait succédé à l'odieux individualisme ».

Quelque odieux que soit l'individualisme, Lamartine ne maintient pas moins en face du communisme, non seulement la famille, mais la propriété : « Tu garderas ta propriété, car malgré le beau rêve de la communauté des biens, tenté en vain par le christianisme et par la philanthropie, la propriété paraît jusqu'à ce jour la condition *sine qua non* de toute société. Sans elle, ni famille, ni travail, ni civilisation (2). » Toutefois, au droit de *propriété*, il oppose le droit d'*humanité*; et pour les concilier il compte sur la *fraternité*. La société doit être « un fraternel échange de services et de devoirs réciproques régulés et garantis par la loi, le Christianisme législaté ». Propriété familiale, fraternité universelle, telle sera la sociologie de *Jocelyn* et de la *Chute d'un Ange*.

Enfin, comme soupape à l'effervescence sociale, Lamartine donne la *colonisation*. En 1833, il rêve de régénérer l'Orient par l'Occident. Le Turc qu'il aime pour sa tolérance et son mysticisme est victime du fatalisme. « Sans rien détruire, il laisse tout périr autour de lui (3). » Toutes les races de l'Orient crouissent et tarissent sous la domination turque. Eh bien, que

(1) Voyage en Orient, éd. Hachette, p. 514.

(2) Idem, p. 515.

(3) Idem, p. 15. Phrase supprimé dans l'éd. de 1861. Tome VII, p. 164.

les grandes nations démembrent pacifiquement cet empire et répartissent en Asie leur protectorat !

Le projet de 1833 diffère tout à fait du projet de 1849. En 1849, Lamartine proclame l'empire turc nécessaire à l'équilibre européen. Sous un nouveau sultan, n'a-t-il pas, d'ailleurs, recouvré sa vitalité ? C'est seulement « à la fusion des races » qu'il faut demander de régénérer l'Orient (1).

Quoi qu'il en soit de la Question d'Orient, Lamartine eut la perspicacité de voir, par delà les discussions de partis, le péril social, et d'avoir indiqué l'expansion coloniale comme remède à la crise européenne :

« Sans cette expansion au dehors, comment conserver l'égalité en droit et la nier dans les faits ? Comment répandre l'instruction et refouler les capacités qu'elle multiplie ? Comment activer l'industrie et pourvoir aux agglomérations de populations et aux subites cessations de travail et de salaire qu'elle amène ? Comment sauver la propriété des agressions de doctrines et de faits qu'elle aura de plus en plus à subir ?... Ces périls sont tels que si la prévision des gouvernements de l'Europe n'y trouve pas de préservatifs, la ruine du monde social connu est inévitable dans un temps donné (2). »

Cet appel, Lamartine le fera entendre de nouveau dans *la Marseillaise de la Paix* (1841) :

Amis, voyez là-bas ! — La terre est grande et plane,
L'Orient délaissé s'y déroule au soleil ;
L'espace y lasse en vain la lente caravane,
La solitude y dort son immense sommeil !
Là des peuples taris ont laissé leurs lits vides...
Allons-y, mais sans perdre un frère dans la marche,
Sans vendre à l'opresseur un peuple gémissant.

Non moins grave que la question sociale, la question humanitaire se pose à la raison. Devant les tribus nombreuses et irréductibles qui se cotoient sur la terre d'Orient, Lamartine trouve un autre élément du patriotisme, *la race*. Néanmoins, le Progrès marche à l'unité et exige de placer « l'humanité au-

(1) Epilogue du Voyage en Orient, 1849.

(2) Voy. en Orient. Résumé Politique. Ed. Hachette, vol. II, p. 510.

dessus des nationalités (1) ». Dans la Chute d'un Ange, il ne dira pas autre chose :

Vous n'établirez pas ces séparations
 En races, en tribus, peuples ou nations ;
 Et quand on vous dira : « cette race est barbare,
 Ce fleuve vous limite » ou « ce mont vous sépare » ;
 Dites : « Le même Dieu nous voit et nous bénit,
 Le firmament nous couvre et le ciel nous unit ! »

(VIII^e Vision.)

Si le Voyage en Orient n'eut guère d'influence spéciale et locale sur le génie de Lamartine, il n'en est pas moins une date importante dans l'histoire de sa pensée. La pensée de Lamartine est désormais sécularisée. Rationaliste, il a glissé du Consentement universel de Lamennais à l'éclectisme de Cousin ; lesquels diffèrent surtout par le critérium de la vérité, l'unanimité pour l'un, l'évidence pour l'autre. Cédant au besoin d'unité qui poussait Lamennais à esquisser la théorie de la Révélation primitive, Cousin à fonder l'Eclectisme, Quinet à ramener l'histoire humaine à l'histoire naturelle, il fait tomber les barrières entre les peuples, les constitutions, les croyances. Individualiste né, il ne craint pas, comme Quinet, d'égarer au sein de l'universel une personnalité trop persistante. Mais il se plaît à contempler l'harmonieuse unité des choses. Il imagine toutes les races fondues en une seule race, toutes les familles réunies en une seule famille, toutes les constitutions devenues démocratiques, toutes les religions adorant un seul et même Dieu. Sa méthode est celle de Cousin : extraire des diverses doctrines quelques principes universels, qui s'imposent à la raison avec l'évidence d'une révélation intérieure. S'il ne cherche pas à discerner les vérités éparses parmi *les quatre systèmes de la philosophie*, c'est qu'à l'altitude où il s'élève, les quatre systèmes eux-mêmes paraissent indistincts. Néanmoins, son éclectisme ne diffère de l'éclectisme de Cousin que par sa haute et imprécise généralité.

Il rejaillira sur toute la poésie de Jocelyn, de la Chute d'un Ange et des Recueils.

(1) Idem, tome VII, p. 360.

V

JOCELYN

En annonçant à Virieu, le 19 octobre 1834, la publication prochaine de Jocelyn, Lamartine ajoutait : « Dans quelques années j'écirai certainement une philosophie; mais ne voulant pas écrire à la légère sur ces sujets si divins j'attends et je mûris mes convictions. »

La poésie d'ordinaire n'adopte une doctrine que lorsqu'elle est complètement élucidée. C'est ainsi que Lamartine, qui connaît depuis 1819 la philosophie allemande, s'en inspirera surtout dans *la Chute d'un Ange* et *les Recueils*. Ne soyons donc point surpris de ne trouver dans Jocelyn ni cette théorie de l'unité qui n'est qu'esquissée dans le Voyage, ni même ce tribunitiat de la raison qui cependant y est partout proclamé. La doctrine du Voyage ne se déploiera que dans la VIII^e Vision de la Chute d'un Ange. Jocelyn la laisse seulement deviner.

Certes Jocelyn porte les marques du plan de 1823 et fut d'ailleurs commencé avant le Voyage (1) (1829). Toutefois comme le poème publié en 1836 a subi l'influence dernière du Voyage en Orient, s'il semble plus près des Harmonies que de la Chute d'un Ange, c'est peut-être que la poésie ne s'empare des idées que quand elles sont mûries et se détachent.

Conforme au plan de 1823 Jocelyn est un poème non cosmogonique mais moral. Il porte en exergue le mot $\Psi\chi\eta$.

Lamartine cependant n'isole pas l'homme dans l'univers; et il nous le montre à sa place sur cette échelle,

Que de l'atome à Dieu l'infini voit monter. (IV^e Ep.)

1) Lettre du 1^{er} août 1829.

L'Echelle de l'Etre qui dans le plan de 1823 semblait s'arrêter à l'homme, descend maintenant jusqu'à l'atome. *De Dieu à l'homme*, l'Echelle ne fut pas modifiée depuis les Visions ; mais *de l'homme à l'atome* elle est encore incertaine.

Au-dessus de soi, l'homme devine *Dieu* et les *Anges*.

Dieu domine la création entière. La loi de l'émanation et du retour est universelle :

Tout finissait en lui, comme tout y commence. (IV^e Ep.)

La création atteste la force et l'intelligence de Dieu. Si la distance que parcourt le caillon échappé d'une fronde prouve la force de l'enfant, la révolution des astres prouve la force de Dieu. La navigation savante des barques révèle la présence cachée du matelot, l'harmonie des sphères révèle une Providence :

... Dieu même est leur pilote,

C'est lui qui dans son Ciel a fait cingler leur flotte. (IX^e Ep.)

Tel est le Dieu que Jocelyn enseigne aux enfants du catéchisme, et dont il voit partout la présence. Car au poète de Jocelyn comme au poète des Harmonies, tout être apparaît environné de la splendeur de Dieu.

Entre les hommes et Dieu, *les Anges* servent d'intermédiaires. Sans approfondir leur nature, Lamartine ne met pas en doute leur existence ; et nous laisse soupçonner leur rôle. Ils ont pour mission de réunir l'un et l'autre monde. L'arc-en-ciel sert « de pont pour passer les Anges (1) ». Laurence s'endort sous la garde de « l'ange de Dieu », qui « seul voit ses chastes appas (2) ». Quand Jocelyn quitte la grotte des aigles pour la prison, il confie Laurence « aux anges du Tout-Puissant (3) ». Si les Riverains du Nil veulent jalousement garder les eaux du fleuve, un ange fait tomber la pluie pour abreuver les autres hommes, car l'eau du ciel coule pour tout le monde. Il enseigne ainsi la charité à l'intolérance. Les Anges enfin connaissent ce qu'ignorent les hommes, le secret de la nature.

(1) Jocelyn, IV^e Ep.

(2) Idem.

(3) Idem.

De toute la nature en effet s'élève une prière, « dont les anges savent le sens (1) ». Après avoir lu Jocelyn nous ne sommes guère mieux renseignés sur les Anges, qu'après avoir lu le plan des Visions ou les Méditations. Là comme ici le poète se borne à les invoquer et à laisser entrevoir leurs ailes.

Placé au-dessous des esprits, l'homme, esprit-corps, contemple la nature (2), qui est la manifestation visible de l'invisible, c'est-à-dire de Dieu.

La nature est-elle toute matérielle ? Comme le poète des Harmonies, le poète de Jocelyn étouffe entre les barrières étroites du Cartésianisme ; et tour à tour il restreint ou étend sa doctrine.

Parfois spiritualiste rigoureux, il déclare les quatre éléments insensibles. Quand au printemps Jocelyn et Laurence chantent la fécondité de la nature, le poète nous avertit que si les éléments semblent animés, c'est nous qui les animons. Il ne dira pas que l'on entendait, mais

Que l'on croyait entendre entre les éléments
Des paroles d'amour et des embrassements.

Si l'éther semble vivant, c'est qu'en ses ondes s'agitent des papillons, des insectes, des « poussières de vie ».

L'air *qu'elles animaient* de leur frémissement
N'était que mélodie et que bourdonnement.

Il n'ose pas affirmer la sensibilité des végétaux. Jocelyn embrassant au départ les arbres de son jardin dit :

Je leur *prêtais* le sens des pleurs que je versais,
Et *je croyais* sentir, tant notre âme a de force,
Un cœur ami du mien palpiter sous l'écorce.

Comme dans les Harmonies (3) il oppose à l'immensité matérielle et périssable des astres, la spiritualité et l'immortalité de

(1) Jocelyn, IX^e Ep.

(2) Lamartine en effet entend souvent par nature le monde visible. Jocelyn « feuillète la nature », — « lit la nature ». Parfois au contraire la nature est l'âme invisible du monde, le ministre de Dieu, comme dans les Harmonies. La nature est alors au monde ce qu'est l'ange à l'homme.

(3) Eternité de la Nature. Brièveté de l'Homme. Nous avons déjà indiqué (p. 118) que Lamartine reproduit dans Jocelyn l'infiniment grand et l'infiniment petit de Pascal.

l'homme. Au-dessus des astres s'élève notre « âme immense, infinie, immortelle »,

Qui voit plus que l'étoile, et *qui vivra plus qu'elle*.

Sont maintenues enfin et la fixité des espèces et la supériorité de l'homme. Certes Jocelyn aime sa levrette. Il déclare cependant contraire à la raison et à la nature

De l'âme à l'instinct toute comparaison.

L'hymne qui se dégage de la création vers Dieu n'est complet que s'il est dirigé par l'homme.

Cependant la nature est un hymne incomplet,
Et Dieu n'y reçoit pas l'hommage qui lui plaît,
Quand l'homme qu'il créa pour y voir son image,
N'élève pas à lui la voix de son ouvrage.
La nature est la scène, et notre âme est la voix.

Ainsi Lamartine maintient chacun à son rang sur l'Echelle de l'Être.

Mais d'un autre côté il ne saurait s'empêcher d'avoir une sympathie universelle. Il est entraîné à supprimer toute barrière qui sépare de l'homme les animaux d'abord, le reste de la nature ensuite. Cette tendance qui apparut de 1821 à 1823, à la fois manifestée et réprimée dans les Harmonies, s'est encore accentuée depuis le Voyage en Orient.

L'automatisme cartésien est repoussé. L'animal ne fut jamais

Un automate trompeur de vie et de tendresse.

Par allusion au coup de pied de Malebranche, il dira à son chien :

Jamais d'un sot dédain mon pied ne t'a touché.

Tandis que dans la troisième Époque il affirmait que toute assimilation de l'instinct à l'âme mentait à la raison, dans la neuvième il confesse son ignorance :

O mon chien ! Dieu seul sait la distance entre nous,
Seul il sait quel degré de l'Echelle de l'Être
Sépare ton instinct de l'âme de ton maître.

Or, chez Lamartine l'ignorance fut toujours sœur de l'espoir.

Les arbres, ici (1) insensibles, là (2) sont dans la confiance de Dieu. L'influence du Voyage en Orient est certaine. A propos des cèdres du Liban, Lamartine nous apprend que les Arabes « leur attribuent non seulement une force de végétation qui les fait vivre éternellement, mais encore une âme qui leur fait donner des signes de sagesse, de prévision... (3) ».

Arbres saints qui savez ce que Dieu nous envoie,

dira le poète de Jocelyn, qui sans doute entrevoit déjà la théorie de la Chute d'un Ange où tous les êtres, sauf l'homme, connaissent le secret de la Destinée (4).

L'immortalité n'est plus le privilège de l'homme ; elle est commune aux animaux, aux plantes et même à ces étoiles qui ailleurs étaient déclarées périssables et matérielles.

De ce qui s'aima tant la tendre sympathie,
Homme ou plante, jamais ne meurt anéantie...
Dieu n'éteindra pas plus sa divine étincelle
Dans l'étoile des nuits dont la splendeur ruisselle,
Que dans l'humble regard de ce tendre épagneul
Qui conduisait l'aveugle et meurt sur son cercueil.

Descendant de l'homme à l'animal, de l'animal à la plante et aux astres, la tendresse du poète voudrait s'étendre aux moindres éléments. Jocelyn ne s'écrie-t-il pas :

Et si Dieu réduisait les plantes en poussière,
J'embrasserais le sol et j'aimerais la pierre.

En animant presque toute la nature Lamartine obéissait à l'élan de sa sensibilité, et aussi peut-être à cette passion de l'unité qui se trahit vers 1821 en Italie et vers 1833 au cours du Voyage en Orient. On devine parfois que le problème de l'individuel et de l'universel le préoccupe fort. Par exemple il se demande jusqu'à quel point l'âme de l'enfant est distincte de celle de la mère :

Est-ce une âme qui naît ? une qui continue ?
O mère qui pourrait démêler d'un regard

(1) Première époque.

(2) Deuxième époque.

(3) La Chute d'un Ange. Note du Récit.

(4) Cette théorie sera reprise par Victor Hugo dans la Bouche d'Ombre

Cette existence à deux, faire à chacun sa part,
Distinguer toi de moi dans cette âme commune,
Restituer en deux ce qui sentait en une.

Dans Jocelyn il s'agit seulement de l'âme commune de la mère et du fils. Le poète songe-t-il déjà, comme dans les Recueils, d'une âme collective de l'humanité? On ne sait. Ce qui est sûr c'est qu'il ne sacrifiera à l'unité aucun individu. Dans l'Epilogue ne parle-t-il pas

D'âme distincte au sein de l'âme universelle?

Ainsi le poète nous achemine à une doctrine de l'unité. Mais il s'arrête toujours au seuil, voulant sans doute « mûrir ses convictions ». Et comme d'autre part la théorie semi cartésienne des Harmonies est exposée un peu partout, le poème en son entier, bien qu'il porte les traces visibles du Voyage, paraît plus près des Harmonies que de la Chute d'un Ange.

Quelques distincts que soient les êtres qui s'échelonnent de l'atome jusqu'à Dieu, tous sont soumis à la loi platonicienne de l'amour (1). Dieu lui-même est amour. Jocelyn ne sera pas l'apôtre d'un « Dieu jaloux ». Devant les merveilles de l'infiniment petit il s'écrie :

Que d'amour dans ton sein pour embrasser ces mondes.

Tous les êtres aiment Dieu, mais aussi s'aiment entre eux et en Dieu. Lamartine nous montre tantôt cette flamme

Qui circule dans l'univers,
Joint le cœur au cœur, l'âme à l'âme,
Enchaîne les sexes divers,

et tantôt nous fait entendre cette prière qui « sort de toute la nature », comme un hymne d'adoration.

Malgré cette conception générale du monde, cette loi universelle de l'amour, le poème est plutôt humain. Conformément au plan des Visions Lamartine considère surtout la place privilégiée, qu'occupe l'homme sur l'échelle de l'Être.

Sa théorie psychologique est celle de Pascal (2) : *la disproportion*

(1) Cf. plus haut, PLATON, p. 86.

(2) Cf. plus haut, PASCAL, pp. 117 et suivantes.

tion. Par le corps l'homme touche à la matière, et par l'esprit à Dieu. On le sait, il aime mieux montrer la divinité de l'homme que sa matérialité. Il se plaît à reconnaître en nous le sens de l'absolu. Qu'il suffise de rappeler la définition de l'extase (1) :

Et l'âme qui s'endort
Nage dans l'infini, sans aile, sans effort,
Sans soutenir son vol sur aucune pensée...
Dans cet état où l'homme en Dieu se transfigure
Le temps fuit et renaît, sans que rien le mesure.
On a le sentiment de l'immortalité.

L'amour entraîne l'homme, comme les autres êtres, vers Dieu. Mais pour l'homme seul, l'amour est douloureux. N'oublions pas que les Visions devaient être le poème de *l'expiation par la vie*.

Le poète de Jocelyn n'eut pas à se préoccuper de la faute initiale, mais de l'expiation. Seulement comme aucun signe ne permet de reconnaître en Jocelyn l'ange déchus des Visions, on ne sait si son amour est expiation ou épreuve. Epreuve ou expiation, l'amour n'apparaît ici que comme une torture et une vertu.

L'amour est une torture. Car les âmes ne semblent avoir été créées par couple que pour être séparées (2). Laurence est enlevée à Jocelyn.

L'amour est une vertu. Etant séparées, les âmes jumelles font le sacrifice de leur bonheur, et ce sacrifice les conduit à la charité, à la sainteté. Comme l'a dit M. Faguet, « à suivre pas à pas le progrès de l'âme de Jocelyn, ces détachements successifs et répétés, sa douceur à la souffrance, on est singulièrement ému de cette épopée du sacrifice qui n'a été pour le public d'alors qu'une vague histoire d'amour (3). » Lamartine

(1) Cette définition fait songer au quiétisme de Fénelon.

(2) Dans les Visions, la doctrine des âmes sœurs n'existe pas encore ; on en trouve les premières traces dans le Voyage en Orient. Du moins dans les Visions comme dans Jocelyn l'amour est la souffrance suprême. Cf. PLATON, la théorie des âmes sœurs, p. 86.

(3) FAGUET, p. 101.

en effet, — et le Voyage en Orient le faisait prévoir — est parvenu à dégager l'amour de l'égoïsme. Il ne dirait plus :

Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé.

Jocelyn, comme le poète lui-même, passe de l'amour unique à l'amour universel. Il aime :

Tous au lieu d'un seul être, et cet être dans tous.

Un pareil amour nous élève de la créature au Créateur. Ici s'épanouit la théorie de Pétrarque et de Rousseau (1). Dès lors, l'amour profane ne nuit pas à l'amour divin, étant divin lui-même ; et il persiste même au ciel.

Renaître sans se voir et sans se reconnaître,
Ce serait remourir, Seigneur, et non renaître.
Oui, ton ciel tout entier n'est dans ton sein, mon Dieu,
Que l'éternel retour après le court adieu,
Que le regard sans fin, que le long cri de joie
Qu'en retrouvant sa sœur l'âme à l'âme renvoie.

Ainsi la vie est amour, et l'amour est souffrance. Cette théorie est éminemment pessimiste. Toutefois de Jocelyn comme des Visions le pessimisme est religieux. Partout Lamartine absout Dieu qui a permis le mal. Certes la loi du sacrifice, si belle qu'elle soit, est cruelle. Plutôt que de blasphémer, suspendons notre jugement. N'ignorons-nous pas les desseins de la Providence :

Qui peut sonder de Dieu l'insondable pensée ?

De plus l'intérêt individuel est infime au prix de l'univers. L'homme ne saurait prétendre

Devant cet océan placer son grain de sable.

Le mal enfin ne serait-il pas utile au bien même ? Pour exprimer à la fois l'utilité du mal et l'ignorance des voies de Dieu, le poète expose le symbole de la caravane humaine (2). Les bêtes méconnaissent les desseins de l'homme, comme l'homme méconnaît les desseins de Dieu. Résignons-nous.

(1) Cf. plus haut, pp. 108 et 159.

(2) Cf. plus haut, p. 48.

Pour que la résignation soit possible, encore faut-il que la souffrance ne soit pas surhumaine.

Remarquons d'abord que quand la douleur nous paraît excessive, l'excès en doit être attribué à l'homme seul. Dieu a permis la destruction du passé, non les forfaits de la Révolution française.

L'ouvrier est divin, l'instrument est mortel.

Sans doute, la séparation des âmes sœurs est une loi d'en haut. Mais l'homme n'a-t-il pas multiplié les obstacles? Le célibat des prêtres fut d'institution humaine. Et Jocelyn eût peut-être moins souffert, s'il n'avait été séparé de Laurence que par des barrières naturelles. Ne nous paraît-il pas plus à plaindre que *Raphaël*? Dieu est la cause première du mal, puisqu'il le permet, mais l'homme en est l'artisan. Et si le sacrifice dégénère parfois en honte et en torture, c'est que divin en son origine, il est humain en son application.

Encore qu'aggravée par l'humanité, la douleur est toujours supportable. Evidemment *Jocelyn* a pour but de le démontrer. D'abord la souffrance est proportionnée à chacun. Laurence, plus faible que Jocelyn, cède au péché. Elle n'en ira pas moins, pénitente et pardonnée, au ciel. Dieu abrège ou prolonge le supplice de l'homme d'après son endurance :

Et puis les demi-cœurs et les faibles natures
Meurent du premier coup et des moindres blessures.

La mort est ainsi la soupape de la douleur. Là douleur a de plus ses compensations. *Jocelyn* renonce-t-il au monde pour assurer le mariage de sa sœur, il se dit tout bas en son cœur satisfait :

Ce bonheur est à moi, car c'est moi qui l'ai fait.

Dieu le « récompensera » encore. Prêtre, il assistera sa mère à ses derniers moments.

Oh ! béni soit Celui qui du suprême adieu
M'adoucit à ce point l'heure toujours amère,
Et fait ouvrir le Ciel par le fils à la mère...
De tout ce qu'ici bas j'avais sacrifié
Ah ! par ce seul moment je me sentis payé.

Non seulement Jocelyn bénira sa mère, mais il absoudra Laurence.

Oh ! sans doute, c'était Dieu qui me l'envoyait,
Et qui par ce seul jour en une heure payait
De mon amour vaincu le si long sacrifice.

Enfin le sacrifice a une ineffable douceur.

Quand Celui qui voulut tout souffrir pour ses frères
Dans sa coupe sanglante eut vidé nos misères,
Il laissa dans le vase une âpre *volupté*.
Et cette mort du cœur qui jouit d'elle-même,
Cet avant-goût du Ciel dans la douleur suprême,
O mon Dieu, c'est ta volonté.
J'ai trouvé comme lui dans l'entier sacrifice
Cette perle cachée au fond de mon calice.

Et comme si le poète voulait nous convaincre d'une béatitude spéciale à la souffrance, il achève son poème sur la sérénité de Jocelyn.

... J'en bénis Dieu. Sa vie,
Quoique troublée au fond, ne parut point tarie.
Son front, quoiqu'un peu grave, était toujours serein.

C'est ainsi que la douleur n'excède jamais nos forces.

Néanmoins les âmes les mieux trempées connaissent parfois le désespoir. Quand Jocelyn voit Laurence arrachée à ses bras, il crie au Ciel son innocence :

Oh ! Que t'avais-je fait, éternelle justice,
Pour mériter si jeune un si rare supplice.

Quand il apprend les scandales de Laurence, en son âme naît « un doute mortel ». Mais pour panser ces blessures, il est un baume divin, la promesse de l'éternité.

Encore un peu d'exil, encore un peu de fiel,
O mon âme, et tes jours sonneront dans le ciel.

N'ayant jamais mis en doute ni l'immortalité de l'homme, ni la bonté de Dieu, Lamartine, dans Jocelyn comme dans les Méditations, ne pouvait qu'aboutir à un acte de confiance. Mais si son pessimisme n'est pas plus adorateur, par la notion du sacrifice, il est devenu plus vertueux.

Dans Jocelyn nous avons retrouvé, modifié, il est vrai, le système général des Visions : la loi de l'émanation et du retour ; — mais l'expiation de l'homme n'est peut-être plus qu'une épreuve — l'échelle des êtres ; — mais la matière est bien près d'être animée — la loi universelle de l'amour ; — mais complétée par la théorie des âmes sœurs.

Il nous reste à montrer ce qui est spécial à l'Episode de Jocelyn. Les diverses Visions correspondaient aux diverses époques de l'Humanité. Lamartine commence par traiter ce qu'il connaissait le mieux, l'histoire de son temps. D'ailleurs le symbole de l'*Homme immortel* semble oublié. Rien ne nous rappelle ni la faute première, ni les vies successives d'Eloïm. Jocelyn ne se distingue pas de Laurence qui est mortelle. Son portrait n'est pas symbolique, mais synthétique. Jocelyn, « c'est le type chrétien à notre époque (1) ».

Pour représenter le type chrétien au *xix^e* siècle, Lamartine se borne à interroger sa conscience. Il prête à Jocelyn ses propres idées, politiques ou religieuses.

La doctrine de Jocelyn est celle de la Politique Rationnelle et des Révolutions. Elle semble parfois en recul sur la doctrine du Voyage en Orient.

Le plan primitif de la XI^e Vision a été changé. A l'apothéose de la Vendée fait place l'éloge de la Révolution. Si le peuple a été cruel, du moins avait-il pour lui le droit :

L'un, possesseur jaloux d'un héritage inique,
Se fait un titre saint d'une injustice antique...
L'autre, le cœur aigri par une vieille offense,
Brûle, pille et menace à coups de vérité.

Plutôt que politique, ce poème est social. Comme Lamartine lui-même, Jocelyn est un socialiste chrétien. Le principe de la fraternité, qui dominait la Politique Rationnelle et le Voyage en Orient, est mis en pratique par le curé de Valneige. Qu'il se dévoue à sa sœur fiancée, ou à l'évêque mourant, qu'il ensevelisse un colporteur juif, ou aide un pauvre ouvrier à porter le cercueil de sa femme, il pousse la charité jusqu'à

(1) Avertissement.

l'oubli de soi. Non moins que l'épopée du sacrifice, Jocelyn est le poème de la fraternité. Du prêtre le rôle social a plus séduit Lamartine que le divin ministère.

Fraternité, propriété, famille, tels sont les points essentiels de la sociologie de Lamartine ; et il les développe dans l'Episode des *Laboureurs*, en disciple de Fénelon et de Rousseau.

Étant naturelle, la vie agricole résout l'antinomie du communisme et de l'individualisme. Contre le communisme, elle maintient la propriété qu'elle a fondée.

Et pour consacrer l'héritage
Du champ *labouré par leurs mains*,
Les bornes firent le partage
De la terre entre les humains.

Seulement l'agriculture apprend à l'Individualisme que la propriété doit être familiale.

Et la famille enracinée
Sur le coteau qu'elle a planté,
Refleurit d'année en année,
Collective immortalité.

Loin de démembrer la famille, comme fait l'industrie, l'agriculture la réunit. L'homme tient la charrue, la femme dirige les bœufs, les enfants écartent les mouches. Le berceau du nouveau-né est « couché dans un sillon ». Le déjeuner rapproche davantage encore les laboureurs.

La mère et les enfants qu'un peu d'ombre rassemble
Sur l'herbe, autour du père assis, soupent ensemble.

Ainsi enracinée, la famille développe entre ses membres cette fraternité qui s'impose à la société moderne. La famille devient ainsi le modèle et le symbole de la fraternité sociale.

O famille, abrégé du monde,
Instinct qui charme et qui féconde
Le fils de l'homme en ce bas lieu,
N'est-ce pas toi qui nous rappelle
Cette parenté fraternelle
Des enfants, dont le père est Dieu ?

Cette sociologie était complètement élaborée dans le Voyage en Orient, aussi apparaît-elle dans Jocelyn sans restriction.

Le Christianisme de Jocelyn, comme celui des Révolutions et du Voyage en Orient évolue vers le Spiritualisme. Mais l'évolution est moins éclatante que dans le Voyage.

Le Christianisme n'est plus la religion révélée, unique, immuable. L'apologue des Riverains du Nil nous apprend que Dieu se révèle partout et graduellement.

Vous croyez posséder seuls les clartés divines,
Vous croyez qu'il fait nuit derrière vos collines...
Or sachez que Dieu seul, source de la lumière,
La répand sur toute âme et sur toute paupière,
Que chaque homme a son jour, chaque âge sa clarté,
Chaque rayon d'en haut sa part de vérité.

Ici, oubliant son enthousiasme de 1832 pour l'Islamisme, Lamartine semble reconnaître au Christianisme une certaine supériorité.

Si le vôtre est plus pur et plus tiède à vos yeux,
Marchez à sa lueur, en rendant grâce aux cieux.

Mais cette supériorité, peut-être imaginaire, n'est que relative. De chaque religion, comme d'une médaille d'or, il faut priser l'or et négliger l'effigie. Le Christianisme même doit être modifié.

Si, pour vos soifs sans eau, l'esprit de l'Evangile
Est un baume enfermé dans un vase d'argile,
Homme, sans le briser, transvasez la liqueur.

La part d'erreur du Christianisme est le surnaturel. Le récit de la première messe de Jocelyn est un chef-d'œuvre d'émotion et de scepticisme. La grâce que Lamartine répand avec une profusion pélagienne, devient singulièrement profane.

Ah ! tous ont cette eau de leur âme ;
Aux uns c'est un sort triomphant,
A ceux-ci le cœur d'une femme,
A ceux-là le front d'un enfant...

Avec les superstitions il rejette le dogme.

Pour leur enseigner Dieu, son culte et ses prodiges,
Je ne leur compte pas ce vulgaire prestige
Qui, confondant l'erreur avec la vérité,

Font d'une foi céleste une crédulité.

Honte au Dieu trois fois saint prouvé par l'imposture.

Du Christianisme enfin il n'accepte pas l'ascétisme. La morale doit être de suivre la nature, non de la contraindre. A la vie cloîtrée du séminariste qui dans la veille et le jeûne conserve la chasteté de son cœur, Lamartine préfère la vie naturelle de la grotte des Aigles. L'homme peut-il vivre seul ?

Solitude, un Dieu seul peut te remplir de lui.

Enfin si la vie en plein air et la liberté du prêtre lui semblent meilleures que la cellule et « les froides règles » du Chartroux, c'est chez les Laboureurs qu'il trouve la vraie morale.

Malgré toutes ces critiques, malgré la désaffectation perpétuelle des termes religieux, il ne peut se décider à quitter le Christianisme. Il le simplifie, mais il le garde. Nous ne trouvons pas dans Jocelyn cette admiration de l'Islamisme que nous révèlent les notes de 1832, un propos de Vigny en 1838 (1). Le Christianisme reste pour lui la religion du cœur.

Aussi chercherait-on vainement dans Jocelyn le rationalisme du Voyage. Lamartine laisse bien l'instinct au premier rang ; mais il ne fait pas passer cet instinct du cœur à la raison :

Mon cœur me l'avait dit...

Béni sois-tu mon cœur...

Comme autrefois il oppose la raison à l'instinct. A propos des enfants du Catéchisme il dira

Bien plus que leur raison, j'instruis leur conscience.

Certes nous ne pouvons demander à l'humble prêtre de Valneige, qui vit par le cœur et par l'amour, de faire l'apothéose de la raison. Certes le poète du curé de campagne devait attaquer l'orthodoxie avec prudence. Du moins il aurait pu introduire dans son œuvre une profession de foi analogue à celle de la huitième Vision. Si, bien qu'il fût détaché du dogme et de la Révélation, il n'a pas affirmé nettement son Rationalisme ; s'il a préféré nous faire entendre encore la chanson du cœur, c'est qu'apparemment il ne sentait pas sa philosophie nouvelle prête à se cristalliser en poésie.

(1) Cf. plus haut, p. 56.

VI

LA CHUTE D'UN ANGE

L'éclectisme du Voyage en Orient (1832-33) attendit la Chute d'un Ange pour revêtir la forme poétique. Jusque là le poète conservait le spiritualisme des Premières Méditations. Ça et là il risquait quelques vers dangereux sur l'unité, l'âme universelle. Du reste il n'essayait pas de concilier spiritualisme et panthéisme. Prudemment il se taisait. Dans la Chute d'un Ange, la doctrine de l'unité et à tendance panthéiste est au centre. (VIII^e Vision. Néanmoins sont conservés les principes essentiels du spiritualisme : la Création, l'esprit et la matière, l'immortalité des individus. Il y a donc conciliation et non contradiction. Placé entre le spiritualisme et le panthéisme, le poète de Jocelyn tenait les deux bouts de la chaîne. Le poète de la Chute d'un Ange — ou plus exactement de la VIII^e Vision — les réunit.

En effet si la VIII^e Vision expose cette philosophie qu'annonçait la lettre du 19 oct. 1834 (1) et forme un système assez cohérent, elle n'est pas toujours en complète harmonie avec le reste du poème.

Composée après *Jocelyn*, *la Chute d'un Ange* (2) le précède logiquement. Perdu par l'amour d'une femme, un ange devient homme. Afin d'expiar sa chute, il souffrira pendant plusieurs vies. Nous assistons dans *la Chute d'un Ange* à sa faute et à sa première expiation ; dans *Jocelyn*, à son avant-dernière ou dernière expiation, avant-dernière, si on se reporte au plan des

(1) Cf. plus haut, p. 303.

(2) Tome XVI.

Visions, dernière si on consulte l'Épilogue et la Correspondance (1).

Lamartine s'efforce de respecter le plan primitif. Le dogme de la *Déchéance* et le symbole de l'*Homme-Immortel*, que Jocelyn laissait dans l'ombre, sont remis en lumière : « J'avais donc à peindre dans cet épisode, qui ouvre presque le poème, l'état de dégradation et d'avilissement où l'humanité était tombée après cet état primitif presque parfait que toutes les traditions sacrées lui attribuent à son origine (2). » La Chute de l'Ange devient le symbole de la Chute de l'Homme. Mais plus malheureux que les hommes, l'ange déchu est condamné à revivre.

Tu n'auras pas comme eux la mort pour délivrance,
 Au lieu d'une ici-bas, tu subiras cent morts,
 Dieu te rendra la vie, et la terre ton corps,
 Tant que tu n'auras pas racheté goutte à goutte
 Cette immortalité qu'une femme te coûte.

(II^e Vision, p. 75.)

Conformément aux Visions, Cédar restera en dehors de la Rédemption.

La conception première est cependant gênée par les théories nouvelles du poète sur l'Amour. Dans les Visions il fallait expliquer comment l'Ange put s'éprendre de la femme. Lamartine le fait ici au dépens de l'Echelle des Êtres et de la séparation des espèces.

Créés du même jour, enfants du même père,
 Que l'homme en les nommant peut appeler mon frère,
 (I^{re} Vision, p. 45.)

les Anges parfois changeaient de nature par amour d'une femme, surtout à l'origine, quand

Des esprits et des corps l'indécise frontière
 N'élevait pas entre eux d'aussi forte barrière.

(I^{re} Vision, p. 44.)

(1) Dans une lettre citée plus haut, p. 276, Lamartine parle en effet de raccourcir son plan. Enfin la XV^e Vision de la Chute d'un Ange fait entrevoir un abrégement possible des épreuves de Cédar, et par suite du poème. Cédar doit revivre neuf fois,

A moins que le pardon, justice de l'amour,
 Ne descende vivant dans ce mortel séjour (p. 439).

(2) Avertissement, p. 8.

Suffisante pour les Visions, l'explication est insuffisante pour la Chute d'un Ange. La théorie des âmes sœurs entraîne une série de difficultés. Tout d'abord si l'homme est créé double et que l'Ange soit un

Être unique et parfait qui suffit à soi-même,
(1^{re} Vision, p. 56.)

comment admettre que Daïdha, quoique femme, soit sœur jumelle(1) de Cédar qui est ange ? On comprend à la rigueur(2) qu'un ange renonce à la perfection et descende sur terre. On ne comprend guère que Dieu fasse d'une âme angélique, c'est-à-dire complète, la moitié d'une âme humaine. Ensuite, si Cédar tombe pour rejoindre sa moitié, la chute est nécessaire et par suite innocente. Que devient alors le dogme de la faute et de l'expiation ? Sur terre les âmes sœurs cherchent partout et toujours à se réunir. Or Cédar est seul condamné à revivre. Au Ciel les âmes sœurs sont éternellement réunies en Dieu. Cédar redevenu ange, et quoique l'Ange comme Dieu même soit « complet et solitaire », sera-t-il accouplé à Daïdha, ou Daïdha restera-t-elle à jamais veuve de sa moitié ? Pour éviter les contradictions, Lamartine multiplie les atténuations et les silences. Au cours du poème il rappelle la chute de Cédar et sa punition ; mais dans la philosophie générale qu'expose la VIII^e Vision, il n'est pas parlé de la faute. Pour concilier la théorie de l'amour unique avec la survivance d'un seul, le poète conserve-t-il la fiction de la femme fantôme ? On ne sait.

(1) Pourquoi le roi du sort, ô fille de la femme,
A ton âme en naissant attachait-il mon âme ?
Pourquoi me tira-t-il de mon heureux néant
À l'heure où tu naquis d'un baiser, bel enfant,
Sœur jumelle de moi ? (1^{re} Vision, p. 56.)

(2) Il paraît étrange néanmoins qu'un ange puisse préférer la fécondité de l'amour charnel à la stérilité de l'amour spirituel et divin. Cédar s'écrie :

Ah ! l'ange ne sait pas ce que c'est que l'amour...
Non, il ne connaît pas la volupté suprême
De chercher dans un autre un but autre que lui,
Et de ne vivre entier qu'en vivant en autrui...
Que ce destin sublime est préférable au nôtre,
À cet amour qui n'a dans nous qu'un seul foyer
Et qui brûle à jamais sans s'y multiplier ! (1^{re} Vision, pp. 56-57.)

Lamartine à son insu en arriverait à faire de l'union de deux êtres incomplets l'amour idéal, et à confiner non seulement les Anges, mais Dieu qui, plus que l'ange se suffit à lui-même, dans la solitude d'une perfection égoïste.

Dans Jocelyn la question ne se pose plus; et dans la Chute d'un Ange, elle ne se pose pas encore. Enfin il pourra bien rappeler la loi des Couples et même lui donner l'appui de l'observation :

Car Dieu vous a créé par couple un sort commun ;
 Homme et femme, à ses yeux, ne sont pas deux, mais un.
 Une loi symbolique, un visible mystère
 Vous font en nombre égal multiplier sur terre...

(VIII^e Vision, p. 252.)

Mais nulle part il n'ose dire que les âmes sœurs seront accouplées en Dieu. Il craint sans doute de proclamer éternelle et céleste l'union de l'ange et de la femme. Cependant Cédar sera Jocelyn; et Jocelyn sera éternellement uni à Laurence qui fut Daïdha. Quel pont sera jeté entre Jocelyn et la Chute d'un Ange? La chose parut sans doute difficile au poète, qui laissa ces deux épisodes isolés.

Tels quels, ces deux épisodes du poème de l'expiation à travers les âges, nous montrent, l'un, la période contemporaine de l'humanité, l'autre, la période primitive. Aussi le problème des *Origines* et du *Progrès* est-il particulièrement étudié dans la Chute d'un Ange. La VIII^e Vision est consacrée au Progrès, les autres aux Origines. Entre elles, l'accord n'est pas toujours parfait. Dans l'ensemble du poème apparaît une théorie de la Déchéance et de la Décadence qui se voile dans la VIII^e Vision.

La Création fut totale et parfaite. Si, aujourd'hui, elle paraît incomplète et imparfaite, c'est qu'il y a eu décadence. Telle est la doctrine éparse parmi les diverses Visions.

Au moment où s'ouvre le poème, c'est-à-dire à la veille du Déluge,

Aucun des échelons de l'être ne manquait.

(I^{re} Vision, p. 44.)

Quand le poète ajoute que la frontière entre l'esprit et la matière, les anges et les hommes était encore indéfinie, il fait là une concession à l'intrigue plutôt qu'au transformisme. Ne dit-il pas dès les premiers vers de la première Vision que

... tout être voisin de sa Création

Excepté l'homme (1) était dans sa perfection.

(I^{re} Vision, p. 41.)

Evidemment, création lui paraît synonyme de perfection. La lecture du poème ne laisse aucun doute.

Les Anges, depuis la Création, n'ont modifié ni leur caractère ni leur rôle. Ils sont dans la Chute d'un Ange tout ce qu'ils seront dans Jocelyn, des esprits purs qui écoutent l'hymne chanté par la nature en l'honneur de Dieu, ou qui protègent l'homme. Cédar doit surveiller les pas de Daïdha et incliner au bien son âme,

Comme avec son haleine on incline une fleur.

(I^{re} Vision, p. 57.)

La nature, je veux dire le monde visible, est en possession de toutes ses espèces, et paraît d'autant plus belle qu'elle est plus neuve.

Toute chose et tout lieu

De jeunesse exultants se sentaient pleins de Dieu.

(I^{re} Vision, p. 43.)

Ainsi que le faisait prévoir Jocelyn, Lamartine est revenu à la théorie de 1821. La nature entière semble animée. Comme l'homme même, elle est à la fois matérielle et spirituelle. Railant son cartésianisme passé, Lamartine s'écrie :

Et l'insensé déjà (2) croyait comme aujourd'hui

Que l'âme commençait et finissait en lui ;

Comme si du Très-Haut la largesse infinie

Épargnait la pensée en prodiguant la vie.

(I^{re} Vision, p. 44.)

Or, la vie est universellement répandue. Il n'est pas

un atome en la nature entière

Un globule de l'air, un point de la matière ;

Qui ne révèle l'être et la vie à nos yeux.

(I^{re} Vision, p. 45.)

Si tout est vivant, tout est animé. Tandis que le poète de Jocelyn

(1) L'homme par le péché a perdu sa perfection première.

(2) Après la Chute.

donnait et retirait tour à tour une âme aux étoiles, aux arbres, craignait surtout d'animer les éléments, le poète de la Première Vision anime non seulement chaque être

Du soleil au ciron, de la brute à la plante,
(1^{re} Vision, p. 43.)

mais encore les quatre éléments. Un concert s'élève à Dieu

Et des monts et des mers et des feux et des vents (1).
(1^{re} Vision, p. 52.)

La nature chante la gloire de Dieu, parce que, dans la Chute d'un Ange, comme déjà dans Jocelyn, elle connaît le secret de la Création. Déterminée, d'ailleurs, elle n'est pas exposée, comme l'homme, à perdre cette science par le péché. Ce n'est point là une nature amorphe et indéfiniment perfectible.

L'homme est sorti des mains de Dieu tout armé. Frère de l'Ange, il entendait avec lui la langue sans mots que parle la nature. Si la nature est déterminée, l'homme est libre. Mais avant qu'il abusât de sa liberté, il était, comme tout le reste de la Création, parfait.

Comment concilier la Création, si elle est parfaite, avec le Progrès ? Au moyen de la Décadence. Décadence, puis Progrès, telle est la loi. Y échappent, Dieu, les Anges, et en partie la nature. Chaque jour, la nature perd de sa matérielle beauté. Son âme n'a point changé. La loi de la Décadence et du Progrès semble spéciale à l'homme.

La décadence de la Nature est exposée dans la Première Vision.

Qu'était-ce avant le jour où *le dépôt de l'onde*
Jeta sur notre sol son atmosphère immonde ?...
Qu'était-ce quand *du mal* le funèbre génie
N'avait du globe encor qu'effleuré l'harmonie ?...
Ah ! si de tout flétrir tu ne t'étais hâtée
O Mort, on n'eût jamais compris le nom d'athée !
(1^{re} Vision, p. 43.)

Le Déluge est la cause principale de la décrépitude terrestre.

(1) Ce concert que dans les Harmonies exécutaient, sans l'entendre, les éléments, sort maintenant « des milliers de voix de *tout ce* qui voit Dieu le comprend ou l'adore, ou le sent en *tout lieu* ».

Lamartine y revient sans cesse. Aux montagnes du Liban, il dira :

Et les flots du Déluge, en minant vos collines,
N'avaient pas sur vos flancs déchiré ces ravines.

(Récit, p. 20.)

Le mal entraîna le déluge. N'étant pas libre, la nature fut victime innocente du Pêché de l'Homme. Du moins conservait-elle la science céleste. Le chœur des Cèdres est entendu par tous les êtres, sauf l'homme.

De ces langues sans mot, depuis sa décadence,
Lui seul avait perdu la haute intelligence.

(I^{re} Vision, p. 44.)

La décadence de la nature n'est que matérielle. Tout ce qui participe à la matière est périssable. En tant que matérielle, la nature ne saurait échapper à la mort. La mort, le mal, le déluge, tels sont les trois agents de la destruction du globe.

La décadence de l'homme est non seulement matérielle, mais morale. Son corps s'est affaibli dans les mêmes proportions que la nature. Avant le déluge,

La taille, la grandeur, la force de ces hommes
Passait l'humanité des âges où nous sommes,
Autant que la hauteur de ces arbres géants
Surpasse en nos forêts vos chênes de cent ans.

(I^{re} Vision, p. 42.)

Le corps de l'homme fut vaincu par le temps ; son âme par le mal. Le mal est le fruit de la liberté (1). Si Lamartine admet la faute primitive, dont la faute de Cédar est le symbole, il n'admet pas cependant, en conséquence du péché originel, la méchanceté native de l'homme. Disciple de Rousseau, il ne croit pas aux mauvais instincts. Nous avons déjà indiqué que dans la Chute d'un Ange, notre perversité n'est pas naturelle mais sociale (2). Cédar tombé devient une créature faible et

(1) La liberté, dit-il dans l'Avertissement, est un « mystérieux phénomène dont Dieu seul a le secret, mais dont la conscience est le témoin, et dont la vertu est l'évidence », p. 10.

(2) Cf. plus haut, p. 151.

ignorante, mais non vicieuse. Il est *l'homme primitif* de Rousseau (1). Il a seulement conservé

Je ne sais quel instinct et quel pressentiment
Du présent, du passé, des hautes destinées,
Semblables dans son âme aux images innées
Où l'homme, rencontrant un objet imprévu,
Reconnaît d'un coup d'œil ce qu'il n'a jamais vu.

(II^e Vision, p. 75.)

S'il n'a plus qu'une connaissance confuse et instinctive de Dieu, de la Justice, du Langage, il a du moins cette innocence, cette bonté, dont Rousseau fait le privilège des premiers âges. Lamartine parvient ainsi à concilier la Genèse avec le traité sur l'Inégalité. L'Eden précéda l'âge primitif de Rousseau.

Avec le bonheur, l'homme perdit la science d'Eden. Ignorant, mais guidé par une intuition divine, il doit peu à peu se faire une Cité, un Culte. Dans la Chute d'un Ange, nous trouvons une histoire de l'origine des sociétés et des religions.

L'étude de la société primitive nous révèle les principes générateurs de toute société : le respect de Dieu et le respect de la famille. Dès que le culte de la Divinité s'affaiblit, la cité décroît :

Voilà ce que de Dieu le criminel oublie
Et l'adoration des viles créatures,
Avaient fait de la chair tombée en pourriture.

(XI^e Vision, p. 338.)

Après l'oubli de Dieu, l'oubli de la famille (2) perdit la Cité. La société primitive, en effet, était familiale :

Le pouvoir n'était rien que la paternité...
Quand la famille humaine en rameaux s'étendait,
Le conseil des vieillards au père succédait.

(II^e Vision, p. 82.)

C'est la famille et le culte des ancêtres qui créa la patrie (3).

(1) Cf. plus haut, p. 151.

(2) Cf. plus haut, p. 94. Lamartine ne soupçonne pas la sociologie moderne, et l'antagonisme de l'esprit d'association et de l'esprit de famille. Faut-il l'en plaindre ?

(3) Cf. plus haut, Voyage en Orient, p. 297.

Seulement, la société primitive était aussi limitée que la famille elle-même.

Leur brutale équité se bornait à leurs frères.

Séparé de la famille, l'homme n'est plus rien. L'étranger est esclave ; et l'esclave est en marge de la société et de la religion.

Les esclaves, dit-elle, est-ce qu'ils ont des Dieux,
Est-ce qu'ils ont des fils, eux qui n'ont pas d'aïeux ?

(III^e Vision, p. 416.)

Le culte de la famille et de Dieu iront s'élargissant. Il restera néanmoins la base éternelle de la société.

L'histoire des religions, faite par Lamartine, ne comporte ni détails, ni exactitude. Il cherche cependant à répartir avec une certaine méthode les religions primitives, qui, toutes, malgré leurs divergences, partent d'un seul et véridique instinct, l'instinct de Dieu. Les *Nomades*, plus près de la nature, en sont au fétichisme et au polythéisme que le poète, d'ailleurs, donne comme simultanés⁽¹⁾. Les habitants des *Cités* ne divinisent plus la nature, mais les hommes. C'est l'*Evhémérisme*. Enfin Lamartine respecte la tradition biblique d'une race privilégiée qui conserverait dans un livre sacré la révélation divine.

A la main d'un mortel, c'est Dieu qui l'a dicté,
C'est le germe enfoui de toute vérité.

(VII^e Vision, p. 225.)

Le prophète mourant le lit à Cédar,

Pour qu'une race sacrée sur cette terre infâme
Gardât le sceau divin imprimé sur notre âme !

(VII^e Vision, p. 212.)

Sans doute, la révélation n'est qu'intérieure. Dieu ne dicte à la main d'un mortel que par métaphore. Car « un, immatériel », il ne parle « qu'à l'esprit (2) ». Du moins, avec Lamennais, Lamartine croit à une révélation primitive dont on trouve partout des fragments. L'Oraison dominicale est une

Prière que sans doute, au principe des choses,
L'homme trouva du cœur sur ses lèvres écloses.

(VII^e Vision, p. 211.)

(1) Troisième Vision.

(2) Septième Vision.

Le Christ ne fit que « l'épeler de nouveau ». Pour exprimer la doctrine de Lamennais, le poète se sert d'un symbole. Sans cesse le prophète copie des versets du Livre sacré. Ces feuilles détachées, l'aigle les laisse tomber sur la Cité. Ici un esclave, là un tyran les recueille. Et la vérité est semée « par lambeaux ». La révélation primitive une fois posée, que devient le Progrès ?

La théorie de la Création parfaite et de la Décadence limite singulièrement le champ du progrès. D'abord la décadence matérielle n'est ni remédiable ni déplorable. On ne saurait empêcher ni regretter la destruction finale et totale de l'univers (1). Tous les êtres visibles marchent sûrement à la mort libératrice de l'invisible esprit. La nature qui ne déchoit pas moralement, ne progresse pas non plus. Chaque espèce reste ce qu'elle a toujours été. Le poète peut nous parler des cent degrés de l'échelle de l'être. Nulle part ces degrés n'apparaissent modifiés ni intervertis. Encore que sans métamorphose, le progrès n'est qu'humain. Sur l'échelle des êtres, l'homme, seul perfectible, ne peut ni monter ni descendre. Cédar d'ange est devenu homme, et d'homme redeviendra ange. Mais il ne s'abaisse pas jusqu'à l'animal. D'ailleurs, ces transfigurations sont purement symboliques (2). Avant comme après la Chute, l'homme apparaît à la même place, au-dessous de l'ange, au-dessus de la nature. Le poète de la Première Vision dira bien que l'hymne de la nature, tout inarticulé qu'il soit,

...dans un murmure enferme et signifie
Plus d'amour qu'en cent mots l'homme n'en balbutie.
(I^{re} Vision, p. 53.)

Néanmoins, la nature qui connaît Dieu est inférieure à l'homme qui le cherche ; et la connaissance de Dieu, quoique perdue par l'homme, est proportionnée à l'intelligence de chaque être ; et cette intelligence est toujours moindre que celle de l'homme (3). Enfin, la décadence a pu voiler nos facultés. Le temps et l'ef-

(1) Lamartine a toujours admis la destruction de l'univers. Cf. *Harmonies*. Hymne de l'Ange de la Terre après la destruction du globe. Cf. plus haut OSSIAN.

(2) Si dans le Cours de Littérature Daïdha se transfigure comme Cédar, la transfiguration n'en reste pas moins symbolique.

(3) Cf. plus loin la VIII^e Vision, Tout l'épelle ici-bas, l'homme seul l'articule,

fort n'auront qu'à les dénuder. La décadence a pu obscurcir la vérité ; mais l'homme s'en souvient. Sociale ou religieuse, la science ne sera jamais qu'une réminiscence. Le progrès est un retour.

Tout d'abord la théorie du progrès qu'expose la VIII^e Vision semble incompatible avec la théorie des Origines. Aux mots de multiplicité, permanence, innéité, spiritualisme, devons-nous substituer les mots contraires d'unité, transformisme, acquisition, panthéisme enfin ? On le croirait. Cependant on s'aperçoit assez vite que le désaccord n'est pas complet, et qu'on peut, en partie du moins, concilier les deux doctrines.

Comment, en effet, ne pas appeler panthéiste cette théorie du progrès ? Il n'y a qu'un seul germe et ce germe est divin. L'univers est

Un flux et reflux d'ineffable puissance,
Où tout emprunte et rend l'inépuisable essence.

(p. 238.)

La loi même du transformisme paraît formulée. *Le temps* seul détermine le passage de l'homogène à l'hétérogène.

... Tout est né d'un seul germe...
De ce germe divin que le temps ramifie
Tout naît, tout se nourrit et se diversifie.

(p. 247.)

A défaut du temps, l'idéalisme explique la multiplicité phénoménale

... La vie et la mort, le temps et la matière
Ne sont rien en effet que formes de l'esprit.

(p. 239.)

Cette théorie de l'unité paraît complète. Cependant Lamartine parle une langue qui n'est pas la sienne. Sa doctrine, tel l'éclectisme de Cousin, n'a du panthéisme que le dehors. Le spiritualisme est au fond.

D'abord Dieu n'est ni immanent ni progressif. Quelque intime que soit l'union de Dieu et des êtres, Dieu reste distinct.

Comme l'ombre du corps, je me sépare d'eux.

C'est dans la Première Vision, et non dans la Huitième que

Lamartine pourrait paraître gagné à la philosophie de Schelling.
Les Cèdres du Liban disent de Dieu

Qu'il vive sa vie éternelle,
Complète, immense, universelle.
Qu'il vive à *jamais renaissant*,
Avant la nature, après elle;
Qu'il vive et qu'il *se renouvelle* (1).

Mais une parole équivoque ou plutôt imprudente ne saurait modifier le spiritualisme foncier de la Chute d'un Ange. Partout Dieu y apparaît immuable. L'Immuable, tel est son nom dans la VIII^e Vision.

Mais ce n'est point le temps que l'Immuable habite.
(p. 248.)

Certes, tout est né d'un seul germe. Mais loin d'être amorphe, il
... porte toute chose avec sa forme en soi.
(p. 247.)

Dans ces conditions, si le temps développe tout, il ne crée rien.

La création, en effet, est ici sans cesse rappelée. Toutefois, le poète conserve-t-il à la fois la Création simultanée de la Première Vision, et l'évolution d'un germe unique qui est dans la Huitième? Non. La création fut successive.

Un monde décrépît d'un autre monde est l'œuf...
... L'être produit l'être en se décomposant...
Et l'homme *est ainsi né*, fruit vivant de la terre.
(p. 247.)

Pour qu'il ne subsiste aucune contradiction entre la Première et la Huitième Vision, Lamartine a encore recours à l'idéalisme. Le temps n'est qu'une catégorie de l'Esprit.

Et la création, force intime de Dieu,
N'a ni commencement, ni terme, ni milieu (2),
Ce que nous appelons le temps n'est que figure...
Le temps, qui n'a de sens qu'en la langue des hommes,
Ne nomme qu'ici-bas la minute où nous sommes...
(p. 238.)

(1) Ces vers manquent dans l'Ed. de 1860-63.

(2) Vers modifiés dans l'Ed. de 1860-63.

Quoique créés successivement, les êtres ont, à peine créés, leur forme définitive. L'homme fut créé double « mâle et femelle », et avec tous ses attributs.

Et l'Eternel lui fit la voix pour le nommer,
La raison pour le voir, et l'âme pour l'aimer.
Pour être en harmonie avec son corps fragile,
Il lui donna des sens de limon et d'argile,
Et pour toucher plus loin que son œil limité,
Il lui donna le sens de l'immortalité !

(p. 248.)

Dans cette doctrine irréductible à l'empirisme, chaque être reçoit du premier coup toutes ses facultés. Du moins aucune n'est développée. Sans doute, l'homme en vieillissant perd la sûreté d'un instinct presque animal. Le sens de l'immortalité s'est affaibli.

C'est ce sens qui plus clair à sa première aurore,
Au jour où l'homme enfant ne faisait que d'éclorc,
Illuminait ses yeux d'un flambeau si certain
Qu'il voyait par la foi son éternel destin.

(p. 248.)

Par habitude et aussi par esprit de conciliation, Lamartine semble maintenir l'Eden. Toutefois, quand il dit :

Et les loups dévorants sortiront des forêts,
Et la chèvre et l'agneau se coucheront auprès,
Et de tout ce qui vit la sagesse infinie
Rétablira d'Eden la première harmonie !

(p. 258.)

il n'a plus le droit de s'exprimer ainsi. Qui a cessé d'admettre la création simultanée ne saurait conserver l'Eden biblique. D'ailleurs, il n'est fait nulle part mention du premier péché. La Chute n'est pas niée ; mais tout se passe comme si elle n'était pas. Graduellement et sans déchéance, l'homme paraît s'élever, tel l'homme primitif de Rousseau. En effet, le premier homme de la VIII^e Vision est plus près de Cédar que d'Adam. Et même l'affaiblissement de l'instinct primitif, qui permet l'accroissement de la liberté, se trouve être la condition de notre mérite

et de notre grandeur. Le progrès est donc autre chose qu'un retour. Il ne crée pas, mais il développe et ne se borne pas à reconstituer.

Si l'évolution est réconciliée avec la création, il semble plus difficile de maintenir à la fois la décomposition perpétuelle de l'Être et l'immortalité individuelle. Le problème est d'autant plus délicat, que le poète de la Chute d'un Ange conserve à tous les êtres vivants l'immortalité que leur avait donnée le poète de Jocelyn. La VIII^e Vision résout le problème en précisant la théorie de l'esprit et de la matière, théorie qui, depuis 1821, tint Lamartine préoccupé.

Cessant d'être une « forme de l'esprit (1) », la matière redevient, comme l'esprit même, un principe constitutif de l'homme et de la nature. La dualité fait-elle place à l'unité ? Non pas. L'esprit est un principe de vie, la matière est un principe de mort, et en ce sens, elle n'est pas. Débarrassés de leur enveloppe corporelle, tous les êtres seront immortels et n'auront rien perdu. La vie doit lutter contre la mort, l'esprit contre la matière ; et cette lutte, pour l'homme qui est libre, entraîne le mal, la souffrance, mais aussi la moralité. Elle n'est plus une expiation, pas même une épreuve ; elle n'est que la condition de la vertu. Une fois délivré de la matière et de la mort, l'esprit se réunit en Dieu au sein de l'éternelle vie. Voilà pourquoi le Sage ravi au Ciel ne voit ni la mort ni le mal.

La matière, où la mort germe dans la souffrance,
 Ne fut plus à ses yeux qu'une vaine apparence,
 Un mode d'existence à l'autre contrasté,
 Où la nature lutte avec la volonté (2),
 Et d'où la liberté qui pressent le mystère
 Prend pour monter plus haut son point d'appui sur terre.
 Et le sage comprit que le mal n'était pas,
 Et dans l'œuvre de Dieu ne se voit que d'en bas. (p. 240.)

Altérée en bas par le principe de mal et de mort qui est la matière, l'unité de la Création est intacte en haut. D'ailleurs l'unité resplendira bientôt du haut en bas de l'Echelle de

(1) Cf. VIII^e Vision, p. 239.

(2) C'est-à-dire la matière avec l'esprit.

l'Etre. Car la mort est appelée à disparaître. Chaque être en mourant rend son corps aux éléments. Or, les éléments peu à peu se transforment en esprit. Le poète ne dit-il pas de la Terre :

En être animés, transformer sa substance
Semble l'unique fin de sa sainte existence...
La dernière parcelle en son sein enfouie
Doit produire à son tour la pensée et la vie,
Afin que chaque atome et que chaque élément
Deviennent à leur tour pensée et sentiment (1),
Et s'élevant à Dieu du néant jusqu'à l'ange,
En adoration transforment cette fange. (p. 255.)

Lamartine, une seconde fois et pour la même raison, revient en arrière. Après avoir, en 1821, animé toute la matière, il avait dans les Harmonies, reconstitué le domaine de la matière brute. Après la Première Vision où tous les éléments sont animés, voici la VIII^e où seulement ils le seront.

Le poète retourne à la théorie des Harmonies, parce qu'elle est seule rationnelle. Du moment que dans la Première Vision tous les êtres mi-matériels, mi-spirituels marchent d'abord à la décrépitude, ensuite à la mort ; et que la mort est la séparation de l'esprit et de la matière, il faut bien admettre à côté de l'esprit pur la matière brute. Aussi, bien que par sympathie universelle il soit tenté d'animer toute la nature (Jocelyn) et qu'il ait même parfois succombé à la tentation (Mort de Socrate — Première Vision de la Chute d'un Ange) — la réflexion l'amène toujours à maintenir les deux ordres. (Harmonies. — Huitième Vision de la Chute d'un Ange.)

Mais, après avoir repris la théorie des Harmonies, il la continue par une théorie de l'évolution de la matière. La matière en s'animant, transforme en esprit une partie de sa substance. La matière semble donc productrice de l'esprit :

Et l'homme est ainsi né fruit vivant de la terre.

Toutefois la matière étant un néant, Dieu fait une véritable

(1) Lamartine modifie ainsi ce vers dans l'édition de 1862 : A l'esprit à leur tour servent de vêtement.

création *ex nihilo*, chaque fois que la matière s'anime. Quoiqu'il en soit, quand une parcelle d'atome s'anime, la moitié restée matérielle seule fera retour aux éléments. Ainsi la matière va s'éliminant. Quand tous les éléments se seront élevés du néant à l'ange, c'est-à-dire de la matière à l'esprit, la mort aura disparu. L'unité de la Création sera parfaite. Car, pour Lamartine, plus encore que primitive, l'unité est finale.

On peut, dès lors, concilier la décomposition de l'être non seulement avec l'immortalité des individus, mais avec la fixité des espèces. De chaque individu l'élément matériel seul est destiné aux transformations (1), l'esprit demeure. Après la mort, notre corps est rendu aux éléments, notre âme, suivant la théorie platonicienne (2), monte ou redescend du poids de sa nature. Elle n'est ni anéantie ni métamorphosée. Les animaux même iront au Ciel. Le poète ne dit-il pas aux hommes :

Vous lirez dans leurs yeux, douteuse comme un rêve,
L'aube de la raison qui commence et se lève.
Vous n'étoufferez pas cette vague clarté,
Présage de lumière et d'immortalité. (p. 237.)

Les diverses espèces s'évaderont de la matière ; par l'esprit elles resteront à leur place sur l'échelle de l'Etre. Voilà pour-quoi la VIII^e Vision peut sauvegarder la hiérarchie des Créatures. L'Ange, l'Homme, la Nature conservent chacun leur rang. La supériorité de l'homme sur la nature est mainte fois rappelée. On peut mesurer l'intelligence des êtres à leur idée de Dieu. Or

Tout l'épelle ici-bas, l'homme seul l'article. (p. 244.)

C'est ainsi qu'à l'évolution de la matière correspond la permanence de l'esprit.

Les unes après les autres s'évanouissent les antinomies. La différenciation qui est l'œuvre du temps ne contredit pas l'unité qui est la fin de la Création. Le temps multiplie les espèces, et, en les multipliant, il diminue le domaine de la matière et prépare le règne unique de l'esprit. D'ailleurs, moins encore que

(1) D'ailleurs Lamartine ne semble pas prévoir l'éclosion d'espèces inconnues

(2) Cf. plus haut, p. 85.

l'unité première, l'unité finale ne saurait être amorphe. L'une contenait en son sein la diversité des germes, l'autre contiendra la diversité des formes.

Bien qu'il échappe aux métamorphoses, l'esprit est capable de progrès. Comme dans la Première Vision, l'esprit humain seul paraît susceptible d'avancer. Peut-être les animaux deviendront-ils plus doux. Encore sera-ce l'œuvre de l'homme.

A sa meilleure fin façonnez chaque engeance,
Prêtez-leur un rayon de votre intelligence,
Adoucissez leurs mœurs, en leur étant plus doux (p. 258).

L'homme reste ce qu'il est. Son esprit n'évolue pas, mais s'élève. En s'élevant, il voit entre les religions, entre les cités diminuer, puis disparaître les frontières. A la diversité succède l'unité.

Des religions, du Christianisme même se dégage une seule et universelle religion, le Rationalisme. La théodicée de la Chute d'un Ange, est exactement celle du Voyage en Orient. Lamartine pose d'abord avec les Théocrates une religion « éclatante et immuable », une révélation primitive. Puis la révélation primitive n'est plus qu'un degré de la révélation continue. Immuable en soi, la religion n'est révélée que successivement. Le Prophète, après avoir montré à Cédar « le Livre primitif » en disant,

A la main d'un mortel c'est Dieu qui l'a dicté, (VII^e Vision.)

l'ouvre et commence par ces mots :

Hommes ! ne dites pas, en adorant ces pages :

Un Dieu les écrivit par la main de ses sages. (VIII^e Vision.)

Aucun doute ne saurait plus subsister. La révélation ne fut jamais extérieure.

Dans un regard de chair Dieu n'est pas descendu.

Enfin le Livre primitif ne prétend pas contenir la vérité totale.

Si je dis que ce livre est de Dieu, dites non ;

Il épelle à son tour un signe du grand nom...

Mais, plus sages que nous, d'autres hommes viendront ;

Pour écrire à leur tour, ils nous effaceront (1).

(1) Ces vers manquent dans l'édition de 1861.

Révlée par fragments, altérée par la superstition, la vérité en soi ne change pas. Du torrent des choses émergent les points fixes : Dieu, l'esprit, la vérité.

Comme dans le Voyage en Orient, le tribunitiat de l'immuable raison est partout proclamé. A l'intelligence seule, Dieu révèle la vérité. Nous avons vu que, comme Cousin, le poète n'exclue pas le mysticisme, mais le distingue et le met à la suite du Rationalisme (1). Comme dans le Voyage enfin, le progrès, quoique proclamé réel, apparaît, que le poète le veuille ou non, surtout négatif. En théodicée il purifie nos connaissances sans les accroître. C'est un progrès par élimination.

Le dogme est d'abord repoussé. Le poète des Méditations se défiait de la raison par respect du dogme, le poète de la Chute d'un Ange ne veut plus du dogme par respect pour la raison. La crainte du mal, un temps, tint la raison en échec. Depuis le Voyage, le pessimisme n'est plus un obstacle. Ici-bas le mal n'est qu'un principe de mort destiné à être vaincu par le principe de vie. Au delà, la conception de l'enfer est impie. Débarrassée de la crainte des supplices et de la terreur du mal, la raison atteint la sérénité, et se passe du culte et des miracles. Le culte, en donnant pour réel ce qui est symbolique, fausse la religion. De plus il la rétrécit.

Ne renfermez pas Dieu dans des prisons de pierres...
De peur que vos enfants, en écartant leurs pas,
Disent : il est ici, mais ailleurs il n'est pas !

Depuis le Voyage, les Miracles ne sont
Que l'ordre universel, constant, mystérieux.

Croire que Dieu peut suspendre le cours des lois naturelles, et modifier ses décisions, c'est lui attribuer l'inconstance de l'homme. — A quoi bon la prière, si d'avance elle est inutile ? Et cependant « l'homme est l'être qui prie ». Que devient la liberté ? Et cependant la liberté est un postulat de la Chute d'un Ange. Certes, la prière, pour Lamartine est surtout la soumission à Dieu. *Fiat voluntas tua*. Elle adore plutôt qu'elle ne supplie. Avouons néanmoins que l'antinomie de la liberté, de

(1) Cf. plus haut, p. 292.

la prière et du déterminisme ne l'a pas encore frappé. Le déterminisme supprime le miracle ; et cela lui suffit. Ainsi miracles, culte, pessimisme, dogmes sont tour à tour rejetés par la raison.

Lamartine est tellement irrité par l'œuvre limitatrice des religions que sur toute sa théodicée il fait déborder le sentiment de l'Infini, que lui apprend l'Allemagne.

Homme ! l'infini seul est la forme de Dieu ! (p. 237.)

Mais quoique inconnaissable et incommensurable, Dieu est la seule réalité. Malgré l'Allemagne nous retrouvons le Dieu Créateur et Providence de Jean-Jacques Rousseau. Le poète ne pousse pas l'amour de l'unité jusqu'à égarer l'individualité divine parmi l'univers. Il s'arrête à un Rationalisme qui n'est au fond qu'un Christianisme amoindri.

La sociologie de la Chute d'un Ange est celle du Voyage en Orient. La religion commande la morale sociale. Voilà pourquoi la VIII^e Vision commence par une théodicée et finit par une sociologie. Tout progrès se résume en progrès religieux, pensait l'auteur du Voyage. Cette pensée rencontre ici sa formule poétique.

L'œuvre du genre humain c'est de trouver son Dieu (1) (p. 242.).

Or l'idée de Dieu en s'élargissant élargit la notion de fraternité.

Quand l'homme *dans le Ciel* puisera plus d'amour,
Ce qu'il nomme à présent la loi de la justice
Préparera pour lui la loi du sacrifice,
Loi plus sainte où l'instinct de la fraternité
Dévouera librement l'homme à l'humanité ! (pp. 249-250.)

L'homme doit non seulement aimer tous les hommes, sans distinction de race ni de nation, mais toute la nature. Il ne tuera ni ne brutalisera les animaux. La religion le veut ainsi.

La chaîne à mille anneaux va de l'homme à l'inserte
Que ce soit le premier, le dernier, le milieu,
N'en insultez aucun, car tous tiennent à Dieu (p. 257).

(1) Ce vers est ainsi modifié en 1861 : L'œuvre du genre humain c'est de louer son Dieu.

Il respectera même les arbres.

Vous n'arracherez pas la branche avec le fruit (p. 253).

La fraternité s'étend peu à peu de la famille à la patrie, de la patrie à l'humanité, de l'humanité à l'univers.

La fraternité entraîne l'égalité. Comme Rousseau et Lamennais, Lamartine voudrait voir régner dans la société, l'égalité absolue :

Vous n'établirez point de juges ni de rois,
 Pour venger la justice ou vous faire des lois,
 Car si vous élevez l'homme au-dessus de l'homme,
 De quelque nom sacré que le monde le nomme,
 En voyant devant lui ses frères à genoux,
 Son orgueil lui dira qu'il est plus grand que vous,
 Il lira sur vos fronts le joug de vos misères ;
 Vous aurez des tyrans où Dieu voulut des frères (1).

Des deux principes posés, suppression des rois et suppression des juges, Lamartine a la discrétion de ne développer que le second. Il laisse indéterminée la forme du gouvernement futur. Dans l'avertissement il se justifie du reproche d'anarchie. A propos des tribunaux, il a voulu dire : « Soyez tous également parfaits, vous n'aurez plus besoin de lois écrites, ni de juges rémunérateurs (2). » Et en effet, il a dit :

Quand du bien et du mal tout cœur a la science,
 Le juge et le bourreau sont dans sa conscience (p. 259.)

Un jour le châtiment sera donc inutile. Lamartine écrit au terme de son code social les mots de l'Evangile, pardon et miséricorde.

Les idées de solidarité, d'intérêt général ne sont certes point absentes de la VIII^e Vision. Toutefois Lamartine ne fait point à l'impersonnalité allemande de réel sacrifice. Ainsi la famille universelle, loin de ruiner les familles particulières, repose sur elles. Leur prospérité fait la sienne. Après l'adoration de Dieu, le respect de la famille peut seul maintenir la société. L'autorité du père est sacrée.

De toute autorité qu'il te soit le symbole (p. 252.)

(1) Vers modifiés dans l'édition de 1861.

(2) Avertissement, XIII.

L'adultère, la polygamie et tout ce qui peut altérer la sainteté de la famille sont proscrits. La propriété est sauvée, étant nécessaire pour enraciner la famille. La répartition des richesses la plus juste est celle de Salente. Que l'extension de la propriété soit proportionnée à l'expansion de la famille :

Chaque fois qu'à la vie un homme arrivera,
 Sur les coteaux sans maître on lui mesurera
 Un pan du grand manteau de la mère commune.
 Sa femme aura sa part, et deux ne feront qu'une :
 Et quand de leurs amours d'autres hommes naîtront,
 Pour leur nouvelle faim ces champs s'élargiront (p. 255).

Si Lamartine n'immole à l'impersonnalité aucune famille, aucun individu, c'est que sa sociologie est encore plus chrétienne qu'allemande. Social ou religieux, le progrès, tel qu'il le conçoit, est surtout négatif. La religion de l'avenir sera un Christianisme de plus en plus dépouillé. Tout de même à la sociologie future suffira, ou peu s'en faut, le principe évangélique, aimez-vous les uns les autres.

La VIII^e Vision échappe au panthéisme. Il n'y a qu'un seul germe. Soit. Mais l'individualité de Dieu, de l'homme et du moindre atome vivant est respectée. Le temps semble tout produire. Mais Dieu a tout créé. Tout paraît évoluer ; et finalement tout subsiste. La matière deviendra esprit ; et l'esprit est éternel. Certes, la VIII^e Vision est moins biblique, moins chrétienne que les autres. On y chercherait vainement la création, — telle que la rapporte la Genèse — l'Eden, la Chute, la Rédemption. Mais elle est peut-être plus nettement spiritualiste. C'est dans la Première Vision que tout atome est animé et que Dieu « se renouvelle ». Le poète de la VIII^e Vision rétablit la matière brute et appelle Dieu l'Immuable. Ayant désormais conscience des limites du spiritualisme, il n'a garde de les dépasser. Voilà pourquoi la VIII^e Vision nous ramène toujours invinciblement à la Profession de Foi du Vicaire Savoyard.

Comme Victor Cousin, Lamartine habille le spiritualisme à la mode du jour. D'une très vieille doctrine ils n'ont rajeuni que le costume. Aussi, en les lisant, ressent-on parfois une

même déception : à l'audace de la parole ne répond pas l'audace de la pensée.

Quoiqu'il en soit, la VIII^e Vision reste la tentative la plus considérable qu'ait faite la poésie française pour construire un système métaphysique. Le poète a réfléchi. Loin de se borner à ouvrir son poème aux principes qui l'avaient charmé, il les a examinés, confrontés, distribués. Il osa de téméraires conciliations, mais il se résolut à certains sacrifices. Cette Vision ne saurait être l'œuvre exclusive d'un Voyant. Quelque conforme que soit à l'Eclectisme de Cousin, la doctrine de Lamartine, elle contient des arguments ingénieux et personnels. L'originalité de la forme est surtout incontestable. Dans un vers se résume une théorie entière. Sur toute la profession de foi tombe une sérénité calme et douce qui convient à la confiance adoratrice du poète. Le cadre enfin n'est-il pas le mieux choisi ? Puisque la philosophie de Lamartine est celle de l'émanation et du retour, puisque le progrès sert à nous rapprocher et non à nous débarrasser de Dieu, n'est-ce pas une légitime et heureuse invention que d'avoir dressé au seuil du monument la colossale statue du prophète ?

VII

LES RECUEILLEMENTS

Les Recueils, dont les deux pièces capitales, *Utopie* et *A. Félix Guillemandet*, sont l'une du 21 et 22 août, l'autre du 15 septembre 1837, reproduisent la philosophie de la VIII^e Vision. Certes la métaphysique nouvelle n'y est pas, comme dans la Chute d'un Ange, atténuée et contrariée par le contexte d'un récit biblique. Toutefois ne soyons pas dupes des apparences. Dans les Recueils comme dans la VIII^e Vision, l'universel est à la surface, l'individuel est au fond.

Le poète d'*Utopie* s'exprime d'abord en disciple de Herder et finalement en élève de Rousseau. Dans l'humanité, l'homme n'est qu'un « germe éphémère », une

... parcelle sans poids de sa vaste unité.

Mais à quoi aboutit cette impersonnalité ? — Au spiritualisme de la Profession de foi du Vicaire Savoyard. Le poète ne se proclame un « germe éphémère » que par humilité chrétienne. L'individu est sacré.

L'homme a sacré le sang humain ;
Il sait que Dieu compte ses gouttes,
Et vengeur les retrouve toutes,
Ou dans la veine, ou sur la main.

Perdue au sein de l'âme universelle, l'âme individuelle reste distincte et immortelle.

En sociologie comme en métaphysique le poète est d'abord épris d'impersonnalité. Il interroge l'esprit des siècles. Pour ne

pas contrarier l'œuvre « du Temps », il écoute « l'âme collective ». Partisan de l'Ecole Historique, il n'en accepte pas moins les droits — primitifs et *à priori* (1) — de l'Individu. C'est dans Utopie enfin qu'il formule le principe de Rousseau :

Nul n'est esclave, et tous sont rois.

Ainsi la méthode historique de Herder consacre l'Individualisme du Contrat social et de la Révolution française.

Y a-t-il contradiction entre les prémisses et les conclusions d'Utopie ? Nullement.

D'abord l'âme universelle n'existe que par métaphore. Quand le poète écoute l'âme collective, il l'écoute en soi et désigne ainsi cette part de notre être qui obéit à l'hérédité et à l'ambiance. Mais cette âme collective ne saurait exister, indépendamment des individus. La notion d'un *sensus communis* est ignorée de Lamartine. *L'Epître à M. Adolphe Dumas* est catégorique. Dans le concert de la nature « le bruit collectif » n'est que la résultante de tous les bruits épars ; et l'oreille de Dieu

Distingue dans ce bruit la voix de chaque feuille.

Tout de même dans le concert humain « chaque âme est une note ». Séparée de l'ensemble, notre voix est peu de chose ; mais sans les voix, l'ensemble n'est plus rien. L'universel n'existe qu'en fonction de l'individuel. L'universel est le fantôme, et l'individuel le vivant (2).

Le poète se réclame de l'Impersonnalité allemande. Mais c'est pour supprimer l'égoïsme et non la personne. Elle lui sert à humilier l'orgueil encombrant d'un Byron, d'un Chateaubriand, orgueil dont il subit autrefois l'influence :

Ma personnalité remplissait la nature.

(A. Guillemardet.)

Nous avons vu qu'il songe à la charité et à la solidarité et nullement à l'impersonnalité et au déterminisme (3).

La personne reste libre, distincte et surtout immortelle. Dans la Réponse à M. Wap, il s'écrie :

Le cœur plein d'un objet ne croit pas à la mort.

(1) Cf. plus haut, p. 173.

(2) Cf. plus haut, PLATON, p. 90.

(3) Cf. plus haut, QUINET, p. 217.

La conception d'une immortalité impersonnelle lui est insupportable et même incompréhensible. Songeant à sa fille, il s'écrie :

Si je ne devais plus revoir, toucher, entendre
Elle, Elle, qu'en esprit je sens, j'entends, je vois,
A son regard d'amour encore me suspendre,
Frissonner encore à sa voix,
Si les hommes, si Dieu me le disait lui-même,
Lui, le Maître, lui, le Dieu, je ne le croirais pas.

Il ne peut songer à la mort d'une sainte (1), à la stérile beauté d'une ouvrière (2), « sans croire à l'Immortalité ». S'il replace l'individu au sein de l'humanité, l'humanité au sein de l'univers, c'est seulement pour que l'individu s'estime « à son juste prix ». De Herder et de Quinet il n'apprend que ce que déjà il avait appris de Pascal.

En sociologie Lamartine parle d'intérêt général et de « bonheur commun », non pour réduire l'individu au rôle d'organe, mais pour lui rappeler la charité chrétienne. Là encore l'égoïsme est le seul ennemi.

L'égoïsme, étroite pensée,
Qui hait tout pour n'adorer qu'un,
Maudit son erreur insensée,
Et jouit du bonheur commun. (Utopie.)

Le communisme se réduit à une meilleure répartition des richesses. Comme à Salente, chacun pourra mener la vie familiale et agricole.

Semblables aux troupeaux serviles
Sur leurs pailles d'infections,
Ils ne vivent pas dans des villes,
Ces étables des nations.
Sur les collines et les plaines
L'été, comme des ruches pleines
Les essaims en groupe pareil,
Sans que l'un à l'autre l'envie
Chacun a son arpent de vie
Et sa large place au soleil. (Utopie.)

(1) Cantique sur la mort de M^{me} la duchesse de Broglie.

(2) A une jeune fille poète (24 août 1838).

L'école historique enfin ne saurait faire renoncer Lamartine aux vérités éternelles. Elle ne lui donne qu'une leçon de prudence. Les hommes de Dieu déterminent *à priori* les principes de la Cité ; que l'école historique nous signale l'heure où il convient de les appliquer :

N'étendons pas le Temps sur le lit de Procuste !...
Ne devançons donc pas le lever des idées. (Utopie.)

C'est toujours la théorie de la Politique Rationnelle. D'ailleurs pour respecter l'œuvre du Temps, Lamartine consulte-t-il l'Histoire ? Oui, sans doute. Mais surtout il écoute en soi l'âme collective. Or comment distinguer en nous-mêmes les prévisions de l'âme universelle des fantaisies de l'âme individuelle ?

Quoi qu'il en soit, le Progrès des Recueils n'a rien de commun avec la Perfectibilité indéfinie. Sans doute en religion, en politique, le mot magique est *Unité*. Mais l'unité est finale. L'idéal serait la fusion ou la confusion des cultes et des peuples. Mais l'individualisme reste.

Fidèle à l'Eclectisme de Cousin, le poète des Recueils unit le mysticisme au rationalisme (1).

La religion que lui révèle la raison échauffée par le cœur, c'est la religion naturelle de J.-J. Rousseau. Mysticisme, Rationalisme, Naturalisme, tels sont les trois termes de la théodicée des Recueils.

Un seul culte enchaîne le monde,
Que vivifie un seul *amour*...
Sa foi sans ombre et sans emblème...
N'est que l'image immense et pure,
Que le miroir de *la nature*
Fait rayonner dans *la raison*. (Utopie.)

La religion de Lamartine, comme celle de Rousseau est un Christianisme amoindri. Le poète des Recueils ne saurait se détacher du Christ. Il le transfigure ou le défigure, mais il le garde.

C'est le Verbe pur du Calvaire... (Utopie.)

(1) Cf. plus haut, p. 236.

Ce Christianisme ou ce théïsme maintient la double individualité de Dieu qui est adoré et de l'homme qui adore.

Comme dans la VIII^e Vision, le progrès religieux domine le progrès social. Avant la Cité nouvelle, Utopie nous montre la religion nouvelle; la cité nouvelle repose sur la fraternité. Cette fraternité sera internationale.

Cette loi qui dit à tous : Frère
A brisé ces divisions
Qui séparaient les fils du père
En royaumes et nations. (Utopie.)

Dans le toast des Gallois et des Bretons (25 sept. 1838) le poète s'écrie :

Faisons boire après nous tous les peuples du monde
Dans le calice fraternel.

Il propose dans l'Épître à Adolphe Dumas (18 sept. 1838) de
Fondre les nations en peuple fraternel.

Quelque universelle que puisse être la fraternité, Lamartine maintient avec Fénelon les droits de la famille, avec Rousseau les droits de l'individu.

Dans les Recueils s'épanouissent les idées d'impersonnalité et d'égalité. Ces idées disparaîtront bientôt de la philosophie de Lamartine. Il reniera les Allemands qui lui apprirent l'impersonnalité; Rousseau qui lui enseigna l'égalité politique, Fénelon et les Communistes qui lui firent aimer l'égalité sociale. Pour le moment il ne voit dans l'unité que l'union. Que chaque homme sacrifie son égoïsme; que chaque nation sacrifie son patriotisme; que chaque religion sacrifie son catéchisme; et l'humanité n'étant plus séparée par les cultes, les patries, les intérêts, se fondra sous le regard de Dieu en une collectivité unanime. Mais les barrières seules tombent; les individualités subsistent.

VIII

DES RECUEILLEMENTS AU COURS DE LITTÉRATURE

Jusqu'à la Chute d'un Ange, Lamartine attiré vers le panthéisme résistait à l'entraînement. Dans la VIII^e Vision de la Chute d'un Ange, il s'aperçoit qu'il peut concilier l'un et le multiple, l'impersonnel et l'individuel. Dans les Recueillements il s'abandonne à l'ivresse de tout compromettre et de tout conserver. Va-t-il avancer ou rétrograder ? Après avoir passé du Christianisme au spiritualisme, passera-t-il du spiritualisme au panthéisme ? Ou plutôt, comme Cousin, s'arrêtera-t-il sur les pentes dangereuses pour remonter vers le spiritualisme, le Christianisme même ? Telle est la question qui se pose en 1840.

Résumons d'abord cette philosophie. La méthode est à la fois rationnelle et mystique. La raison ne raisonne pas ; elle est instinctive. Cet instinct, dont l'évidence justifie les révélations, est fortifié par la piété. Y aura-t-il de nouveaux conflits entre le cœur et la raison ? Non. La raison seule désormais est instrument de connaissance. Bien que Lamartine, pour diminuer la part du progrès, augmente celle de la révélation primitive, la raison reste l'organe de toute révélation, l'évidence le critérium de toute vérité. Le cœur ayant définitivement renoncé à soutenir la pensée toute faite, est en parfait accord avec la raison. De moins en moins le poète opposera le cœur et la raison qui sont l'un et l'autre instinctifs et leur laissera indivise la totalité de la philosophie.

Plus que la méthode, la doctrine paraît appelée à se modifier.

Elle contient des principes contraires dont le développement seul finirait par accuser la divergence.

Lamartine pose deux termes, le Créateur et la Création. Dieu personnel, providentiel, infini, ne saurait, étant immatériel, apparaître à un regard de chair, ni, sans devenir inconstant, violer par un miracle les lois de la nature. La création, émanée de Dieu, revient vers Dieu ; en effet la matière devient esprit ; et l'esprit, tout en restant distinct, doit s'absorber en Dieu. La loi commune est l'amour ; et l'amour est la tendance de la dualité à l'unité.

Lamartine pourra-t-il toujours résister aux forces contraires de sa philosophie ? L'immortalité personnelle sera-t-elle vaincue par l'unité ? L'évolution s'étendra-t-elle de la matière à l'esprit ? Comment et pourquoi conserver la permanence parmi le progrès ? Au déterminisme enfin abandonnerons-nous la liberté ? La prière perdra-t-elle son caractère essentiel, l'espoir d'être exaucée, pour se réduire à l'adoration ? La haine du surnaturel, l'amour du progrès, le besoin de l'unité attirent le poète vers le déterminisme, l'évolution, le panthéisme. L'évidence de la liberté et de l'immortalité individuelles le retient dans le théisme. Quelle sera l'impulsion dernière ?

La sociologie de Lamartine, elle aussi, pourrait se désagréger. Dupe du Contrat social, — sans connaître le Contrat social — il ne s'apercevra jamais que la liberté absolue et l'égalité absolue sont incompatibles ; il ne distinguera jamais les droits individuels des droits collectifs. Mais continuera-t-il à maintenir de front la souveraineté nationale et l'indifférence en matière de gouvernement ; — le principe de liberté et le principe d'autorité ; — la propriété qui réclame l'inégalité, l'égalité qui entraîne l'incessante répartition des biens ; — la famille qui s'appuie sur l'individualisme, et la fraternité qui aboutit au socialisme ? Ce qui est sûr, c'est que la sociologie partagera le sort de la métaphysique. Si l'une triomphe de l'impersonnalité, l'autre triomphera du communisme.

A partir des Recueils, Lamartine n'écrit plus guère qu'en prose. C'est à l'*Histoire des Girondins* (1847) ou de la *Restauration* (1851), à *Raphaël* (1849), au *Tailleur de pierres* de Saint-Point (1851), aux *Confidences* (1849-1851), aux *Mé-*

moires Politiques et au Cours de Littérature commencé en 1836 qu'il faudrait demander compte de l'évolution philosophique et sociale de Lamartine.

Sans doute il composera encore quelques vers. En 1839 dans les *Mélanges poétiques et Discours* (1) parurent plusieurs épîtres. Mais elles sont de la même inspiration et de la même époque que les Recueils. Il donne à la *Revue des Deux Mondes*, la *Marseillaise de la Paix* (1^{er} juin 1841) et *Le Cheval et les armes du Voyageur* (1^{er} avril 1842). En 1849, voulant procurer à l'Édition des Souscripteurs l'intérêt de la nouveauté, il publie de *Troisièmes Méditations*, de *Secondes Harmonies poétiques*, et grossit les Recueils des *Épîtres et Poésies diverses*. Beaucoup de ces pièces sont des pièces anciennes, cherchées et retrouvées par un poète besogneux, qui augmentent le volume sans lui ajouter de valeur. Les *Poésies inédites* contiennent surtout des vers dédaignés de jeunesse. Cependant deux poésies tardives, parues dans le Cours de Littérature, *le Désert* (1856) et *La Vigne et la Maison* (1857) fixent une dernière fois la pensée philosophique et sociale du poète dans des vers dignes des Méditations et des Recueils.

De ces quelques poésies glanées à travers la *Revue des Deux Mondes*, l'Édition des Souscripteurs, le Cours de Littérature, ou les Œuvres inédites, nous chercherons un continuel et indispensable commentaire dans la prose abondante des Histoires, des Confidences, des Romans, des Cours et des Mémoires politiques. Une fois de plus nous vérifierons cette loi que la prose prépare les voies de la poésie.

De 1840 à 1856, du lendemain des Recueils au début du Cours de Littérature, l'influence prépondérante de J.-J. Rousseau éloigne Lamartine de la Philosophie allemande. Avant de désavouer dans le Cours l'auteur d'Héloïse ou d'Emile, il le dépouille une dernière fois.

D'abord il comprend mieux que sa méthode toute instinctive, comme celle du Vicaire Savoyard, l'écarte de la perfectibilité indéfinie. L'instinct en effet est borné. La raison raisonnante découvre sans cesse de nouveaux rapports ; mais l'instinct, pro-

(1) Ch. GOSSELIN. Furne, 1839, in-32.

cédant par affirmations indépendantes et gratuites, ne peut allonger indéfiniment la liste de ses postulats. Le progrès dès lors consistera moins à faire de nouvelles conquêtes qu'à rejeter les fausses conquêtes de l'esprit humain. C'est un progrès négatif. Aussi l'homme le plus éclairé est celui qui se tient le plus près de la nature, qui doit le moins aux sciences et aux religions, *le Tailleur de pierres de Saint-Point*.

Certes même avant 1840, Lamartine envisageait le progrès plutôt en historien qu'en philosophe. Le progrès s'étendait non à Dieu, qui est immuable mais à l'idée de Dieu, non à l'homme qui est d'essence divine, c'est-à-dire immuable, mais à la civilisation. Enfin même après 1840 Lamartine reconnaît le progrès historique. L'Histoire de la Restauration (1851) en fait foi. En effet il oppose le courant de la vérité, de la liberté et de la vertu civique « au contre-courant des servitudes, des préjugés et des vices du passé (1) ». Il reproche au Prince de Polignac d'avoir été religieux suivant le passé et non selon l'avenir. Il blâme l'Eglise de « se dire immuable même dans le temporel, au milieu d'une civilisation perfectible (2) ». Cependant lorsque dans *les Révolutions* il nous montrait l'humanité en marche vers la vérité; et dans *Jocelyn* lançait à travers les âges la caravane humaine; quand dans *la Chute d'un Ange* il chargeait non un pauvre tailleur de pierres, mais un prophète de nous révéler la Religion et la société véritables, n'oubliait-il pas un peu de limiter sa théorie du progrès par sa théorie de la connaissance? La Presse dans le Voyage en Orient, le Livre dans la Chute d'un Ange (3) étaient les instruments du Progrès. Le 27 mars 1840 quelques vers adressés à *Aimé Martin* constatent le néant des bibliothèques. Lamartine semble gagné à une sorte d'immobilité mystique:

Car Dieu fit la langue des Sages
De deux mots : aimons et prions (4).

Lamartine s'aperçoit enfin que non seulement sa méthode

(1) Ed. complète, tome XVII, p. 329.

(2) Idem, tome XX, p. 275.

(3) La Chute d'un Ange. Septième Vision.

(4) Recueils et épîtres, tome V, p. 477.

l'écarte du progrès, mais que sa philosophie répugne à l'impersonnalité.

Son Dieu, Créateur et Providence, échappa toujours au panthéisme. Presque au début de l'Histoire des Girondins, il affirme la Providence: « La main de Dieu est visible sur les choses humaines (1). » Comme il se défie des religions et de leur catéchisme, il se rappelle que Dieu est inconnaissable: « Mais cette main même a une ombre qui nous cache ce qu'elle accomplit. » Depuis longtemps le pessimisme est désarmé. Dieu est amour. Claude des Huttes, malgré ses infortunes, n'articulera jamais un blasphème ni même une plainte. Qu'il cède sa fiancée à un frère aveugle, ou qu'il la perde, la veille de son mariage, tuée sinon par sa faute du moins par son œuvre, il salue la bonté de Dieu. Aussi, de plus en plus, Lamartine s'abandonne à un Dieu, transcendant, infini, qui est Créateur, Providence et Amour.

L'amour restera la grande loi de la Création. Raphaël est le roman de l'amour. La théorie des *âmes sœurs* est rappelée. Raphaël parle des délices de se sentir doubles en n'étant qu'un (2). Comme dans les Visions l'amour mutuel se confond avec l'amour divin: « Ce n'est plus vous que j'aime, ce n'est plus moi que vous aimez; c'est Dieu que nous adorons désormais l'un et l'autre, vous à travers moi, moi à travers vous (3). » Purifiant la doctrine naturelle de Rousseau au feu divin de Pétrarque, Lamartine nous montre la force régénératrice de l'amour développant en notre âme les sentiments d'infini, d'éternité, de certitude, d'immatérielle beauté. Dégageant ainsi la divinité de l'homme, l'amour nous permet d'imaginer Dieu. « Oh! n'est-ce pas là le dernier sommet de l'amour: l'enthousiasme dans la possession de la beauté parfaite, et la volupté dans la suprême adoration?... Cet état doit ressembler à l'état de l'âme à la fois anéantie et vivante en Dieu! (4) » Sur ce

(1) Hist. des Girondins, tome IX, p. 18.

(2) Raphaël, tome XXXII, p. 338. Le texte est un peu modifié dans l'édition de 1861 à 1863.

(3) Idem, p. 356.

(4) Idem, p. 251.

point encore la doctrine du poète ne changera pas. Il a toujours cru à la divinité et à la moralité de l'amour.

Mais l'amour est la tendance de la dualité à l'unité. L'unité de l'amour va-t-elle anéantir les diversités individuelles?

D'abord tout ce que l'Eclectisme de la Chute d'un Ange conservait du spiritualisme, sera conservé : l'innéité, la supériorité de l'homme, l'immortalité personnelle. Certains vers à Victor Hugo sembleraient indiquer que l'empirisme va détrôner l'innéité :

Notre âme est une source errante,
Qui dans son onde transparente
S'empreint de la couleur des lieux (1).

Nouveau sensualiste, pense-t-il que notre âme est une cire molle? Nullement. A l'influence salubre de la campagne il oppose l'influence corruptrice des cités :

Par l'ombre obscure des cités
Elle perd la teinte azurée.

L'inspirateur n'est pas Condillac, c'est J.-J. Rousseau. Aussi affirmera-t-il partout l'innéité. Inné le sentiment de l'infini; inné le discernement moral, inné le besoin de la prière. — La suprématie de l'homme est toujours chère à Lamartine. La nature chante Dieu; l'homme seul le nomme.

Mais il est un bruit de la terre
Plus sonore et plus triomphant,
C'est ton nom, ô Dieu de mystère,
Balbutié par un enfant ! (2)

Enfin Raphaël, qui était déjà le roman de l'amour, est comme le Phédon le dialogue de l'Immortalité de l'âme. Non seulement Raphaël est assuré de retrouver Julie au Ciel; mais le mari de Julie, vieilli dans le matérialisme, s'incline en face de la mort : « J'ai besoin, dit-il, de croire à l'immortalité (3). »

Devant ces principes persistants du spiritualisme, l'unité s'en-

(1) Epîtres, tome V, p. 34.

(2) Poésies Inédites (29 juin 1841), p. 216.

(3) Raphaël, éd. Hachette, p. 220. Ce passage ne se trouve pas dans l'éd. de 1863.

fuit. Sans doute dans la Marseillaise de la Paix, l'unité s'appelle « le blason de Dieu ».

Le monde en s'éclairant s'élève à l'unité.

C'est l'unité religieuse et sociale de la Chute d'un Ange ; elle n'implique pas l'unité métaphysique. Lamartine se tint toujours plus près de l'idéalisme platonicien que du panthéisme allemand. A l'évolution d'une substance impersonnelle il préfère l'éternité de Dieu forme et loi d'êtres distincts. Mais tandis que la VIII^e Vision de la Chute d'un Ange annonçait l'évolution de la matière en esprit, l'auteur de Raphaël non seulement repousse toute essence amorphe, mais affirme la dualité permanente de l'esprit et de la matière. « Dieu est *l'éternité, la forme et la loi* de tous ces êtres visibles et invisibles, intelligents ou inintelligents, animés ou inanimés, vivants ou morts, dont se compose le seul vrai nom de cet être des êtres, l'infini (1). » Dans *l'Esprit des fleurs* (1847) Lamartine semble regretter la division des êtres en animés et inanimés :

Non, chaque atome de matière
Par un esprit est habité (2).

Cette théorie n'est pas nouvelle ; et nous savons qu'elle s'accorde mal avec la théorie de la mort. D'ailleurs elle ne supprime pas la matière, mais lui superpose l'esprit. L'évolution de la matière en esprit semble donc écartée. Après le Progrès c'est à l'Unité que Lamartine va renonçant.

Reste l'antinomie de la liberté et du déterminisme. Dans la Chute d'un Ange, le poète affirmait tour à tour le déterminisme de la nature et la liberté de l'homme, sans se préoccuper de les concilier. Il les conciliera dans Raphaël et le Tailleur de pierres de Saint-Point.

Plus que jamais la nature est pour Lamartine, ce qu'elle fut pour Rousseau, la manifestation de la Divinité dans la Création. Chez l'homme cette manifestation est viciée par la liberté. L'homme, et c'est ce qui fait sa supériorité comme sa faiblesse, collabore librement à l'œuvre divine et l'altère par sa collabo-

(1) Raphaël, tome XXXII, p. 253.

(2) Méditations.

ration même. Aussi doit-il suivre, pour ne pas trop s'écarter du plan providentiel, ce qu'il y a de moins libre en lui, l'instinct. Car si la liberté est humaine, l'instinct est divin. Quant aux animaux et aux éléments qui chacun reflètent nécessairement un attribut de Dieu, ils seront les meilleurs modèles et régulateurs de l'humanité libre. C'est ainsi que les Confidences, Raphaël, le Tailleur de pierres, tout de même que la Nouvelle Héloïse ou l'Emile, sont un hymne perpétuel en l'honneur de la nature, qui est pour Lamartine, comme pour Rousseau, la divinité de la création.

Vers 1838 on aurait pu craindre que la haine du surnaturel n'entraînât le poète à proclamer un universel déterminisme. Raphaël et le Tailleur de pierres nous rassurent. La prière devient la preuve de la liberté. Julie disait à Raphaël : « Il n'y a point de prière ; car dans une loi inflexible il n'y a rien à fléchir. Les anciens le savaient bien. Car ils priaient tous les dieux de leur invention, mais ils ne priaient point la Loi suprême, le Destin. » Raphaël répond : la prière est instinctive ; et la nature ne saurait nous tromper. Il faut donc faire sa part à la liberté, pour justifier la prière : « Qui sait si la prière, cette communication mystérieuse avec la toute-puissance invisible n'est pas en effet la plus grande des forces surnaturelles ou naturelles de l'homme ? » Dieu ferait ainsi « participer l'homme lui-même par l'invocation au mécanisme de sa propre destinée (1) ». Dans le Tailleur de pierres l'idée devient image : « Le Seigneur est semblable à l'architecte d'un dôme de fer comme j'en ai vu, qui laisse du jeu entre les matériaux qui forment sa charpente, afin que le fer s'allonge ou se raccourcisse librement, selon les saisons, sans que ça rompe son mécanisme. Ce jeu de l'architecte de là-haut qui laisse son effet à sa volonté immuable, en laissant son effet à l'invocation des hommes, je me figure que c'est la prière (2). » Certes la prière constituait toujours aux yeux de Lamartine la dignité suprême de l'homme. Seulement il ne voyait guère l'antinomie de la prière et du déterminisme. Quand il la vit, loin de réduire la prière à l'adora-

(1) Raphaël, tome XXXII, pp. 253-255.

(2) Le Tailleur de pierres, tome XXXII, p. 505.

tion stérile, il fit sa part à la contingence dans les lois de la nature. Le déterminisme fut vaincu.

De 1840 à 1856 le spiritualisme de Lamartine ne s'est pas, au sens exact du terme, modifié. La création, la Providence, l'innéité, la liberté, l'individualisme étaient déjà dans la Chute d'un Ange. Seulement cette philosophie a pris davantage conscience de sa nature et de ses limites. Elle renonce à proclamer simultanément l'unité et la diversité, le transformisme et l'immortalité, le progrès et l'instinct, le panthéisme et le spiritualisme.

Sur le terrain politique et social. Lamartine vers 1848 se rapproche de plus en plus de l'individualisme du Contrat Social et de la Révolution française. Depuis la Politique Rationnelle, il a presque secoué le joug des Théocrates et des Doctrinaires. Disciple de Rousseau, il met plus résolument que jamais à la base des constitutions les droits de l'homme. Si le poète des Recueils n'avait garde de nier la liberté, l'égalité, la participation de chacun à la souveraineté; les droits personnels étaient enveloppés et comme perdus au milieu de considérations d'intérêt général et de bonheur commun. En 1848 au contraire, théoricien et orateur de l'Ecole démocratique, Lamartine fonde la République, en proclamant les Droits de l'Individu.

Cependant même en 48 le fil qui le rattachait aux Ecoles théocratique et historique, si tenu qu'il devienne, n'est pas brisé. D'autre part, après 1848, les excès de la démagogie l'écartèrent définitivement du communisme; mais, par une étrange aberration, afin de mieux abattre le communisme, il frappe l'individualisme. Comme il n'avait jamais rompu avec les Théocrates, il lui fut facile de s'en rapprocher. Ainsi l'individualisme de Lamartine, bien qu'existant déjà tout entier dans la Politique Rationnelle, et subsistant encore dans le Cours de Littérature, ne fut jamais sans mélange. C'est néanmoins vers 1848 qu'il brille de l'éclat le plus vif et le moins trouble.

De 1847 à 1851, c'est-à-dire de l'Histoire des Girondins à l'Histoire de la Restauration, Lamartine proclame les Droits de l'Homme.

L'Histoire des Girondins nous apprend que le monde mo-

derne s'affranchit « au nom des droits que toute créature a reçus de Dieu (1) », 1847. Le principal de ces droits est la participation au gouvernement : « Tout citoyen est électeur, tout électeur est souverain (2). » (Proclamation au peuple, 1848.) Avec non moins de force, l'Histoire de la Restauration (1851) atteste « le droit absolu, le droit national, le droit naturel, le droit de chaque homme venant en ce monde d'avoir sa part de suffrage, d'intelligence et de volonté dans le gouvernement, le vote universel (3) ». Napoléon devient le sophiste de la Contre-Révolution. Au besoin de la liberté de conscience il a répondu par le Concordat, « se trompant de huit siècles en parodiant le rôle de Charlemagne. Au besoin d'égalité des droits, il réplique par la création d'une noblesse militaire ; au besoin de la pensée libre il répond par la censure et par le monopole de la presse ; au besoin de la discussion, par le silence des tribunes (4). » Les droits de l'homme sont absolus.

Toute politique qui s'appuie sur des principes *à priori* des tendances générales et généreuses. Comme la Révolution de 89, celle de 48 dépasse dans la pensée de Lamartine les frontières françaises. Ministre des affaires étrangères, il rédige en 48 « un manifeste à l'humanité (5) ».

Ne soyons cependant pas dupes de l'enthousiasme généralisateur de Lamartine. Ni en 1847, ni même en 1848, il ne se sépare entièrement de l'Ecole théocratique, et de l'Ecole historique.

Avec les Théocrates, il conserve le goût de l'autorité (6) ; au-dessus de la cité, il met Dieu. Les Théocrates lui avaient inculqué la superstition des gouvernements forts. Au pouvoir il la garda. L'Eclectisme lui fut encore commode et fâcheux. Il pose à la fois la liberté et l'autorité ; mais il oublie d'établir les points de contact. C'est ce que M. Michel a fort bien signalé.

L'Ecole démocratique, dont Lamartine fut le chef en 48, ne

(1) Hist. des Girondins, tome IX, p. 19.

(2) Mémoires Politiques. Ed. Complète, tome XXXIX, p. 175.

(3) Hist. de la Restauration. Ed. Complète, tome XVII, p. 11.

(4) Idem, p. 17.

(5) Mém. Politiques. Ed. complète, tome XXXIX, p. 32.

(6) Nous savons en effet que Lamartine ne doit pas à Rousseau le principe d'autorité. Cf. plus haut, p. 165.

sut pas « fixer avec une précision suffisante la limite de l'intervention de l'Etat, faute d'avoir arrêté nettement les bases philosophiques de sa doctrine politique (1) ». D'autre part les Mémoires Politiques nous apprennent que même en 48 « le sentiment de Dieu était tellement indivisible de son âme qu'il était impossible de distinguer en lui la politique de la religion (2) ». Là encore l'influence théocratique est manifeste.

L'Histoire en main, comme dans la Politique Rationnelle, il reconnaît à côté des principes à *priori* et absolus les droits de l'expérience et de la relativité. Les instincts naturels nous révèlent nos droits. Mais la société seule les établit lentement, « de siècle en siècle ». Ne hâtons pas l'évolution historique (3). De même l'apôtre de la souveraineté populaire n'oublie pas qu'il fut partisan de l'indifférence en matière gouvernementale. Dans l'Histoire des Girondins est exposée la théorie du gouvernement alternatif, théorie pénétrée à la fois d'esprit historique et d'esprit dogmatique.

La souveraineté nationale est un principe absolu. Mais elle s'accommode de la Monarchie aussi bien que de la République. Il suffit de reconnaître que la monarchie est démocratique et de l'appeler république à une tête : « Dès avril 1791, dit-il, il était évident que ce mouvement philosophique et social de démocratie chercherait sa forme naturelle dans une forme de gouvernement analogue à son principe et à sa nature, c'est-à-dire expressive de la souveraineté du peuple : république à une ou à plusieurs têtes (4). » C'est la théorie de la Politique Rationnelle. Mais quel est le meilleur gouvernement, de la république à une tête ou de la république à plusieurs têtes ? L'Histoire seule peut répondre. Et leur valeur dépend des circonstances. Aux époques réformatrices la République s'impose ; aux époques de calme et de repos la Monarchie suffit :

« S'agit-il de se maintenir en harmonie avec le milieu européen, de garder ses lois et ses mœurs, de préserver ses traditions,

(1) MICHEL : L'Idée de l'Etat, p. 335.

(2) Mém. Politiques. Ed. complète, tome XXXVIII, p. 93.

(3) Hist. des Girondins, tome XII, pp. 348 et 357.

(4) Idem, tome IX, p. 20.

de perpétuer les opinions et les cultes, de garantir les propriétés et le bien-être... la monarchie est évidemment plus propre à cette fonction qu'aucun autre état de société... C'est le gouvernement de la prudence, parce que c'est celui de la plus grande responsabilité... A une action soudaine, irrésistible, convulsive du corps social, il faut les bras et la volonté de tous.. Demander à un roi de détruire l'empire d'une religion qui le sacre, de dépouiller de ses richesses un clergé qui les possède au même titre divin auquel lui-même possède le royaume, d'abaisser une aristocratie, qui est le degré élevé de son trône, de bouleverser des hiérarchies sociales dont il est le couronnement, de saper des lois dont il est la plus haute, ce serait demander aux voûtes d'un édifice d'en saper le fondement (1). »

Mais la Crise terminée, le peuple revient naturellement vers le Roi, et lui dit : « Règne au nom des idées que je t'ai faites (2). » Cette théorie du gouvernement alternatif est un fruit de l'Eclectisme. Les dogmatiques sont satisfaits : la souveraineté nationale est un principe *à priori*. Mais que les historiens se rassurent : Monarchie et République sont équivalentes ; et les faits seuls donnent à l'une ou à l'autre une supériorité éphémère, toute de relation.

De 1848 à 1850, Lamartine penche davantage du côté des dogmatiques. Mais il ménage encore l'Ecole historique. La monarchie et la république cessent d'être équivalentes. Le gouvernement de tous par tous ou leurs représentants est « *la vérité absolue* (3) ». D'ailleurs, cette vue de l'esprit est confirmée par l'Histoire. L'Histoire nous prouve que les constitutions évoluent et que la dernière forme de l'évolution est la forme républicaine. Il en résulte que la théorie du gouvernement alternatif est inacceptable. Un peuple républicain ne saurait, sans déchoir, rappeler un roi. Si l'Histoire constate qu'une révolution républicaine est un progrès et qu'une révolution monarchique est un recul, elle défend néanmoins d'imposer la

(1) Hist. des Girondins, tome IX, p. 387.

(2) Idem, p. 389.

(3) Mémoires Politiques. Ed. Complète, tome XL, 1849, p. 223.

république à une nation incapable de la supporter. L'Histoire enseigne surtout au législateur à tenir compte du temps et des temps : « Les gouvernements monarchiques, aristocratiques, constitutionnels, républicains sont l'expression de ces différents degrés de maturité des peuples. Ils demandent plus de liberté, à mesure qu'ils se sentent capables d'en supporter davantage (1). » Ainsi la République « est le gouvernement le plus beau pour l'homme, *le plus conforme à l'esprit de Dieu chez les nations mûres pour la liberté* (2) ». On voit que de 1848 à 1850, Lamartine se préoccupe encore de respecter la Spéculation et l'Histoire. Comme il n'a pas rompu avec l'Histoire, le retour en arrière lui sera facile. Il commence par mélanger la théorie de 47 et celle de 48. Il finit par supprimer la seconde. La doctrine des Girondins, du moins, lui permettait d'autoriser la Monarchie et peut-être un coup d'Etat.

Dans l'*Histoire de la Restauration* on trouve côte à côte et presque à la même page les deux doctrines. Désireux de ne se point brouiller avec l'Ecole historique, il s'efforce de légitimer la République de 48 par les événements; et il reconnaît son caractère provisoire. En 48, écrit-il, « la nation seule était une; ses prétendants divisés; le pays seul *pouvait* régner ». Il n'est pas question de droit. Rappelant la théorie du gouvernement alternatif, il ajoute : « Ce siècle a de trop grandes choses à faire et de trop grosses questions à remuer, *pour ne pas rester longtemps ou pour ne pas redevenir souvent en république* ». — « C'était pendant une grande période au moins la seule base qui pût rallier (3) le peuple. » Voici le théoricien de 1848 : « La dictature du pays, c'est la république. Il l'a prise et il la conservera tant qu'il sera digne du nom de peuple. Une nation lassée ou incapable de liberté qui abdique, qui est-ce qui la remplace? Rien, qu'une lacune dans l'histoire (4). » D'après les citations précédentes, nous aurions cru qu'aux orages de la république pouvait succéder le beau temps de la monarchie.

(1) Mémoires Politiques, tome XXXIX, 1848, p. 34.

(2) Idem, tome XL, 1850, p. 294.

(3) Hist. de la Restauration. Ed. compl., tome XVII, pp. 4-5.

(4) Idem, p. 12.

Dans ses *Mémoires Politiques* ou plutôt dans la partie critique des *Mémoires*, — car le plus souvent, Lamartine se borne à citer ses anciens écrits (1), — il apparaît détaché de la République. Presque au début, il affirme avoir toujours été « monarchiste de raison... républicain d'occasion et d'idéal (2) ». Monarchiste de raison, il l'est peut-être en 1862 ; il ne l'était assurément pas en 1848. Au contraire, il était républicain de raison et monarchiste de cœur : « Il arracha son cœur de sa poitrine, le contint sous sa main pour n'écouter que sa raison (3). » Mais la république, une fois réalisée, lui parut tout autre qu'il la rêva ; il crut comprendre qu'il fallait un maître au peuple, et après avoir été monarchiste de cœur, il devint monarchiste de raison. Il s'appelle encore républicain d'idéal, car il se rappelle ses déclarations de 48. Mais combien il préfère la théorie de l'Histoire des Girondins : aux époques de calme, la royauté, aux époques de crise seulement, la république. Il est républicain d'occasion. Certes, il ne nie pas ses convictions d'antan, mais il les atténue : « Je n'étais pas républicain de fanatisme... de cette crédulité niaise qui attribue aux formes de gouvernement plus de vertus qu'elles n'en ont à tort, et à travers (4). »

Les convictions républicaines de Lamartine durèrent peu, d'abord parce que les excès de la démagogie lui enlevèrent ses illusions ; ensuite et surtout parce que ses principes étaient mal délimités. Il conservera toujours les principes de liberté et d'égalité. Mais ils seront beaucoup plus accommodants dans le Cours de Littérature que dans l'Histoire des Girondins. L'ère des revendications est fermée.

Ce revirement fut facilité par l'influence persistante des Ecoles historique et théocratique. En effet, même en 48, Lamartine apparaissait respectueux de l'Histoire, sinon dans la proclamation, du moins dans l'application des principes. Or, l'Ecole his-

(1) Les *Mémoires Politiques* publiés en 1862 nous révèlent non seulement la pensée de Lamartine en 1862, mais l'évolution de sa pensée. Car il reproduit la *Politique Rationnelle* (1831), l'*Histoire de la Révolution de 48*, trois mois au pouvoir (1849) des articles de journaux, notamment du *Conseiller du Peuple* (1849-1851).

(2) *Mém. Politiques*. Ed. compl., tome XXXVII, p. 14.

(3) *Idem*, tome XXXVIII, p. 203.

(4) *Idem*, tome XL p. 423.

torique l'incitait à s'incliner devant les faits. Incapable de résister longtemps aux événements, il finit par acquiescer au coup d'Etat. Les Théocrates, d'autre part, en affirmant le principe d'autorité, l'invitaient à restreindre le principe de liberté. Dans les Mémoires, il regrette d'avoir pris part, le 22 février 1851, à un banquet de l'opposition, repousse le droit de réunion et conclut par ces inquiétantes paroles : « Je suis homme de gouvernement, avant d'être homme de liberté. Je l'avoue, la liberté honore tout le monde, mais n'a jamais sauvé personne (1). » En mettant au premier plan les préoccupations religieuses, l'Ecole théocratique l'entraînait à négliger les problèmes politiques. Il revint à la doctrine du gouvernement alternatif, et même à la doctrine de l'indifférence en matière gouvernementale.

Ainsi, bien qu'il proclamât en 48 la République et les droits de l'homme, il conservait le triple respect des faits, du pouvoir spirituel et de l'autorité. Ces trois maximes conservées lui permirent de protester contre la démagogie, et finalement contre la république, déguisant à son propre regard ce que ses adversaires appelèrent une « palinodie (2) ».

Depuis le Voyage en Orient, la sociologie de Lamartine est arrêtée à mi-chemin entre l'Individualisme et le Communisme ; elle le restera.

De 1844 à 1848, exposant son éclectisme social non en vers, mais en prose, et le plus souvent dans des discours précis et d'une application immédiate, loin de se laisser entraîner au Communisme, comme l'auraient fait craindre quelques passages de la Chute d'un Ange et des Recueils, il prend en fait la défense de la propriété et de l'individu. L'historien des Girondins pourra encore, comme déjà le poète des Recueils, entrevoir un idéal nivellement, l'orateur du Droit au Travail ne proposera que quelques mesures budgétaires. Ce n'est pas le remaniement des fortunes, c'est seulement une répartition plus équitable de l'impôt qu'il réclame dans la lettre à Durand (9 sept. 1847). Cette prudence et cette réserve qu'il doit aux

(1) Mém. Politiques, tome XL, pp. 432, 458 et 462.

(2) Cours de Littérature, tome XII. Critique de l'Hist. des Girondins.

enseignements de l'Ecole historique l'empêcheront plus tard de regretter aucun de ses actes publics. Alors même qu'il modifiera ses principes, il pourra conserver son programme. D'ailleurs, le principe fondamental de sa sociologie ne variera pas. Il maintiendra toujours en face l'une de l'autre les deux forces contraires de l'Individualisme et du Socialisme. Quand il flétrira l'égalité sociale après l'avoir chérie, il n'en approuvera pas moins la formule de 1844. Si l'homme « perd le sentiment de son égoïsme, il n'est plus un individu (1), s'il perd le sentiment de sa collectivité, il n'est plus un être social ».

Aux individualistes et aux socialistes, il opposera, sans jamais se lasser, une société fondée sur la propriété, la famille et l'Etat (2).

Dans l'Histoire des Girondins, on pourrait craindre que la communauté des biens soit préférée à la propriété individuelle. « La vérité est évidemment la communauté chrétienne et philosophique des biens de la terre (3). » A cette époque, Lamartine flatte les communistes, mais c'est pour les convertir, non pour se convertir. Il leur emprunte certains termes, mais il les entend à sa façon. Toutes les fois qu'il écrit communauté de biens, il faut lire égalité de biens. Or, les deux expressions sont loin d'être équivalentes. La communauté n'entraîne pas l'égalité ; — et les communistes disent même, à chacun selon ses besoins — l'égalité n'entraîne pas la communauté ; et Lamartine le sait fort bien : « La Révolution française était faite (4) pour rendre la propriété plus égale et plus accessible à tous les hommes, et non pas pour la détruire. » Chaque fois qu'il parle de la communauté des biens, comme il n'envisage que le remaniement et non la destruction de la propriété, c'est qu'à ses yeux communauté et égalité sont synonymes. Et, en effet, il emploie ces deux termes l'un pour l'autre, et l'un à côté de l'autre : « Entre l'homme actif et l'homme inerte, l'égalité de biens devient une

(1) La Politique. Choix de Discours publié par de Ronchaud, tome II, p. 158.

(2) Cf. L'Individualisme et le Communisme, 1848. Lettre au Citoyen Cabet. Cf. Correspondance, tome VI. Lettre à Durand, pp. 270-271. Cf. Mémoires politiques, tome XXXVIII, p. 89.

(3) Hist. des Girondins, tome XII, p. 358.

(4) Idem, p. 364.

injustice ; car l'un crée et l'autre dépense. Non que cette *communauté de biens* soit juste ; il faut supposer à tous les hommes la même conscience, la même application au travail, la même vertu (1). » Il n'y a aucun doute, à l'égalité matérielle est opposée l'inégalité morale. Communauté signifie ici nivellement. Volontaire ou non, l'équivoque lui permet de sauver un principe : la propriété.

La propriété, en effet, est indispensable à l'homme. Elle est pour lui « sa vie d'abord, puis la vie de sa femme, de ses enfants, de sa postérité (2) ». Même déclaration, en 48, dans la Réponse à Cabet : « L'appropriation des éléments est selon moi *une loi de la nature et une des conditions de la vie*. L'homme s'approprie l'air en respirant, l'espace en marchant, le sol en le cultivant, le temps lui-même en s'y perpétuant par des enfants. La propriété c'est l'organisation du principe de vie dans le monde (3). » Ne supprimant pas la propriété, il songe à l'organiser. Dans l'Histoire des Girondins, le but à atteindre est indiqué, c'est l'égalité de tous les biens. Les deux principes, maintien et organisation de la propriété sont affirmés dans les Mémoires Politiques (1848). Il faut, dit-il, conserver la propriété et la rendre plus féconde et plus sacrée en la multipliant et en la parcellant dans les mains d'un plus grand nombre (4). » Ce n'est pas la communauté, tout au contraire, c'est le morcellement qui est la vérité.

En effet, malgré ses apparentes concessions, Lamartine préfère la propriété familiale à la communauté fraternelle. Depuis Jocelyn, il s'en tient à la doctrine de Fénelon : que la propriété se multiplie avec le nombre des fils. Mais introduisant la diplomatie en philosophie, il feint de concéder au Communisme la famille après la propriété. Ne félicite-t-il pas Robespierre d'avoir, en maintenant la propriété et la famille, conservé « les traditions de l'ancienne société dans la nouvelle (5) ? » La famille

(1) Hist. des Girondins, tome XII, p. 356.

(2) Idem, pp. 363-364.

(3) L'Individualisme et le Communisme, p. 29.

(4) Mém. Politiques, tome XXXIX, p. 323.

(5) Hist. des Girondins, tome XII, p. 348.

serait un principe de transition ! Il le laisse entendre, sans le dire et surtout sans le penser. Avant comme après l'Histoire des Girondins, il n'a cessé de croire avec les Théocrates que la société tout entière repose sur la famille. En réalité, il est si loin d'abandonner la famille à la communauté, qu'il ne voudrait pas même sacrifier l'individu à la famille. Individualiste, il repousse dans l'Histoire de la Restauration ce droit d'aînesse qu'il soutiendra plus tard (1). A Salente, chaque fils reçoit sa part ; et Salente est la cité idéale.

Cette cité idéale, il ne veut à aucun prix tenter de la réaliser. Car il recule devant l'intervention arbitraire de l'Etat. Non seulement il n'accepte pas le principe collectiviste de l'« Etat propriétaire (2) », mais il écarte tout moyen pratique de parceller la propriété. Il lui suffit de rendre la charité moins aléatoire en demandant qu'elle soit « d'Etat » (1844) (3). En 1847, il blâme la Convention de recourir arbitrairement à l'Etat (4). Il s'achemine au nivellement avec une lenteur toute géologique. « Les montagnes, comme l'ont cru quelques géologues, glisseront un jour dans les vallées et les vallées deviendront plaines... Ce nivellement lent, gradué et insensible, rétablira l'égalité de niveau et de fertilité, sans écraser une fourmi (5). » En 48, il accepte les ateliers nationaux, comme un acte de charité gouvernementale (6). L'intervention de l'Etat n'est donc point un accaparement, encore moins une révolution.

En une phrase est résumé l'apport donné à la société par chacun de ces trois facteurs, la propriété, la famille, l'Etat. « Le vrai communisme, c'est une société bien organisée, ayant la propriété pour richesse individuelle, et pour base la famille, et l'impôt bien proportionné et bien réparti pour trésor commun de la communauté (7). » Au Socialisme, Lamartine emprunte l'intervention de l'Etat et le principe du nivellement. Mais

(1) Hist. de la Restauration, tome XXII, p. 169.

(2) Choix de Discours, sur le Droit au travail, p. 161.

(3) Idem, p. 165.

(4) Hist. des Girondins, tome XII, p. 357.

(5) Idem, p. 358.

(6) Mém. Politiques. Ed. compl., tome XXXIX, p. 323.

(7) Corr., tome VI, 9 sept. 1847, pp. 270-271.

comme le nivellement est rejeté dans le lointain ; que l'Etat se contente d'inscrire la Charité aux chapitres de son budget ; il est surtout avec les Individualistes pour protéger la propriété, la famille et la personne contre les empiètements de l'Etat.

Quoiqu'il conserve toujours en présence Individualisme et Socialisme, et que dans la pratique il fasse toujours à chacun une même part, le rapport des deux termes est variable. Le poète des Recueils avait sauvé mais compromis l'individualisme. Dédaigneux des intérêts personnels, l'homme devait s'unir par chaque pore avec l'humanité pour jouir du bonheur commun. A partir de 1840, en métaphysique comme en sociologie, Lamartine se dégage de l'Impersonnalité. Même dans l'Histoire des Girondins, il envisage la répartition des richesses au point de vue individuel de la liberté et de la récompense. S'il cherche toujours un moyen terme entre l'individualisme et le socialisme dans la famille, il semble s'apercevoir que la famille est comme le prolongement de l'individu et qu'une société familiale est plutôt individualiste. « Dieu a fondé la société sur un double instinct, l'amour de soi personnifié et perpétué dans la famille, et l'amour des autres (1). »

Après 1848, Lamartine renonce définitivement au communisme. Il le jugeait chimérique ; il le trouve odieux.

Nous savons que le socialisme plutôt que Lamartine avait changé. De religieux qu'il fut, il était devenu matérialiste (2). La Révolution de 48 ouvrit les yeux du poète. A la tête du gouvernement provisoire, il eut à contenir les fureurs de la démagogie et à détourner de sanglantes menaces. Le socialisme qui lui paraissait une chimère généreuse, utile même, déchainait la convoitise bestiale des appétits. De là, les déceptions que nous font connaître les Mémoires Politiques. « Ces divagations partent toutes du matérialisme le plus grossier pour arriver dans leur prétendu perfectionnement au sensualisme le plus brutal... Elles ne parlent que de boire, de manger, de palper plus d'or ou plus d'argent, de jouir de plus de voluptés dans le commerce illimité des sexes... Tout au matérialisme, rien à l'intel-

(1) Corr., tome VI, p. 270. (Lettre à Durand, déjà citée.)

(2) Cf. plus haut, pp. 244 et 245.

lectualité, rien surtout à la moralité, à la liberté, à l'effort intérieur, à la victoire divine de l'homme moral sur l'homme brute (1). »

L'évolution du socialisme modifia quelque peu les idées de Lamartine. En même temps que du Communisme, il s'éloigne de l'Individualisme. C'est que même à l'époque où il mettait une vague impersonnalité à la surface de sa sociologie, il laissait au fond l'individualisme. N'ayant jamais demandé au communisme que le bonheur des individus, il ne songea pas à s'appuyer sur l'individualisme pour repousser le communisme. L'un et l'autre lui parurent également odieux, également égoïstes.

L'égalité sociale est donc rejetée. En 1847, l'égalité des biens est « un plan divin que Dieu fait entrevoir à ses créatures (2). » A partir de 48, il ne cessera plus de montrer les conséquences funestes de l'utopie égalitaire. En supprimant l'inégalité, on supprime « le désir d'acquérir et de conserver », on supprime « le travail (3) ». Certes, Lamartine sera toujours l'apôtre de la Charité. Mais la Charité, désormais, n'aspire plus au nivellement; elle se contente d'atténuer la disproportion. Sa sociologie s'appuie sur l'inégalité, comme sa politique sur l'autorité.

Cette évolution politique et sociale ne semble pas suivre la même courbe que l'évolution philosophique. Le philosophe place de plus en plus la personne hors des atteintes panthéistes. Le chef de l'Ecole démocratique ne parvient pas à conserver intact l'individualisme du XVIII^e siècle.

Les événements de 48 ont porté le désarroi dans ses idées, parce qu'il n'avait pas assez éprouvé ses principes. Il avait déterminé les droits de l'homme avec plus d'enthousiasme que de réflexion; et l'enthousiasme ne résiste guère au malheur. L'expérience lui apprit que *la liberté* nuit à l'autorité gouvernementale, *l'égalité* à la propriété individuelle, que la *souveraineté populaire* entraîne la violence démagogique, et la *fraternité universelle*, la ruine des familles. Déçu, il se méfie de la liberté politique et de l'égalité sociale, de la république et du

(1) Mém. Politiques. Ed. compl., tome XL. Année 1849, p. 212.

(2) Hist. des Girondins, tome XII, p. 356.

(3) Mém. Politiques, tome XL, p. 214.

communisme; il redoute enfin les droits de l'homme. Fier de ses droits, l'homme pense que la société a envers lui des devoirs. Précisément les Théocrates renversent les termes : l'homme n'a que des devoirs, la société seule a des droits. Cette doctrine, au moins, rend le gouvernement plus aisé et l'individu plus souple. Lamartine applaudit aux Théocrates.

Toutefois, l'écart n'est pas si considérable entre son individualisme métaphysique et son anti-individualisme social. Il ne renonce, nous le savons, qu'au droit de Rousseau préexistant à la société. Comme tout en restreignant leur domaine, il conserve la fraternité, l'égalité, la liberté et surtout respecte la personne humaine, nous serons bien forcés de reconnaître qu'il renonce aux revendications individuelles, non aux droits naturels. N'en soyons pas surpris. A l'individualisme métaphysique ne saurait correspondre l'anti-individualisme social. La prétention seule en est inconséquente. Cette inconséquence, d'ailleurs, fut la faute des Théocrates.

Ainsi les Théocrates détachèrent Lamartine de Rousseau : le quel l'avait détaché des Idéalistes et des Panthéistes.

La Profession de foi du Vicaire Savoyard qu'il paraît naguère d'ornements empruntés est redevenue simplement la sienne. Mais en même temps que l'influence philosophique, il subit de 1840 à 1848, l'influence politique de Rousseau. Cette dernière ne fut jamais complète, ni même directe. Lamartine n'a pas encore lu le Contrat Social. Mais le Rousseau qu'il connaît mal le brouillera avec le Rousseau qu'il connaît bien. Et après avoir publié les Confidences, Raphaël, le Tailleur de Pierres, ces imitations de l'Emile, des Confessions et de l'Héloïse, il désavouera son maître.

IX

LE COURS DE LITTÉRATURE, 1856-1869.

LE DÉSERT, 1856. — LA VIGNE ET LA MAISON, 1857.

Le Cours de Littérature, 1856-1869, nous montre achevé le mouvement de limitation philosophique commencé après les Recueils. Renonçant aux éclectiques excursions sur le domaine de l'Impersonnalité et de la Perfectibilité, Lamartine se cantonna de plus en plus sur le terrain du spiritualisme.

Il parle volontiers le langage des Théocrates, sans devenir pour cela un Théocrate. Le Cours n'est pas plus une œuvre théocratique que la Chute d'un Ange n'était une œuvre idéaliste. Lamartine change seulement de vocabulaire. Bref son Christianisme reste rationnel ; et sa doctrine est moins modifiée que restreinte.

Sans doute la Déchéance réapparaît au premier plan. L'idée de Déchéance qui commandait le pessimisme des Visions s'était avec le pessimisme même, sinon évanoui, du moins effacée devant l'idée de Progrès. Aussi la doctrine de *la Chute d'un Ange* semble-t-elle parfois en démentir le titre. Les *Recueils* nous promettaient une époque privilégiée où l'intérêt particulier se résoudrait dans l'intérêt général, où l'égoïsme ne connaîtrait d'autres joies que celles de la solidarité, où chaque nation disparaîtrait au sein de la patrie universelle. Cette promesse nous laissait oublier que la nouvelle Cité de Dieu serait bâtie par une humanité déchue et enchaînée au mal. Les déceptions politiques firent douter Lamartine du progrès.

Et comme l'inanité des conciliations de l'Eclectisme le frappait chaque jour davantage, il ne superpose plus à l'ancienne doctrine de la Déchéance la théorie moderne de la Perfectibilité indéfinie.

Dans sa *Philosophie personnelle* (1) il part de l'Evidence du mal. Le mal étant évident (2), deux philosophies sont possibles, la révolte ou la résignation. Il choisit la résignation. Puisque Dieu a voulu le mal, « c'est que cela est nécessaire et parfait ». Le mal s'explique par l'expiation ou par l'épreuve (3). Le supplice de la vie aboutit à la réhabilitation de la mort. Pour qu'il y ait réhabilitation, il faut que l'homme soit libre ; qu'il y ait lutte entre l'intelligence et les passions ; qu'il y ait assez de ténèbres sur notre âme pour autoriser le doute, assez de lueurs pour éclairer la foi (4). » En disciple de Bonald, Lamartine choisit pour résumer sa doctrine une formule ternaire, je m'humilie, je me repens et j'espère (5).

Du commencement à la fin du Cours, il rappelle que sa philosophie est une philosophie de la Douleur. Il le disait en 1836 dans sa philosophie personnelle. Il le dit en 1869 à propos de Chateaubriand. « Quiconque ne comprend pas la tristesse, ne comprend pas ce monde de larmes (6). » La philosophie de la Douleur s'explique par une philosophie de la Déchéance. Certes en dépit des Théocrates Lamartine ne saurait croire au vice. Bien que le poème des Visions dût chanter l'expiation par la vie, le poète de la Chute d'un Ange et même de Jocelyn n'avait pu s'empêcher de substituer l'épreuve à l'expiation. Et dans le Cours de Littérature à l'expiation du péché il préfère encore l'épreuve de la liberté. Quoiqu'il en soit, la Chute de l'Homme est évidente. Au début et non au terme de l'Humanité, il faut placer l'Eden.

Lamartine ne tient tant à la Déchéance que pour mieux repousser le Progrès ; et il ne veut repousser le Progrès que

(1) Cours, 1856, tome II, pp. 483 et suivantes.

(2) Remarquez que Lamartine conserve l'Evidence cartésienne.

(3) Cf. tome I, p. 198 ; tome XIV, p. 311.

(4) Cours, tome II, p. 495.

(5) Idem, pp. 506-507.

(6) Idem, tome XXVIII, p. 187.

par crainte de la *Perfectibilité indéfinie*. Il crut longtemps que toutes les Théories du Progrès, comme la sienne propre, étaient respectueuses du Spiritualisme. Détrompé, il signale avec insistance et indignation le péril.

L'homme est fait à l'image de Dieu, tel est le premier dogme compromis. « Ces philosophes de la perfectibilité indéfinie et continue, à force de vouloir grandir et diviniser l'humanité dans ce qu'ils appellent l'avenir, le dégradent et l'avilissent jusqu'à la condition de la brute dans son origine et dans son passé (1). »

De plus ils ne promettent aux hommes le bonheur terrestre que pour supprimer le bonheur céleste (2).

Non seulement l'homme, mais Dieu est dénaturé. Dieu est progressif ! « Qui dit Dieu, répond Lamartine, dit perfection et éternité (3). » Dieu devient inutile ; « tout cela pour se passer de Dieu (4) ». Et aussitôt il affirme l'évidence d'un Créateur et d'une Providence : « le plan de Dieu est incompréhensible mais visible (5). »

Il ne faudrait pas chercher dans le Cours autant d'exactitude que d'indignation. Le progrès au XVIII^e siècle et en France fut volontaire et moral ; au XIX^e siècle et en Allemagne, il fut plutôt organique et inconscient. Faute peut-être de discernement, Lamartine n'a pas plus d'indulgence pour les doctrines françaises du XVIII^e siècle que pour les doctrines allemandes du XIX^e. Il condamne « la philosophie du XVIII^e siècle qui, pour expliquer l'œuvre divine, commence par nier le Créateur et qui révèle à la place des fins dernières avec Condorcet la stupide théorie du progrès continu et indéfini (6) ». Sa prudence actuelle n'a d'égale que son imprudence passée. L'évolution qui le séduisait dans la Chute d'un Ange, l'effraie aujourd'hui. L'évolution matérielle est douteuse, ne concluons pas « de la matière à la pensée (7) ». N'étant pas assez sûr de sa science pour hasarder

(1) Cours, tome I, p. 166.

(2) Idem, pp. 183-187.

(3) Idem, p. 171.

(4) Idem, p. 169.

(5) Idem, p. 175.

(6) Idem, tome XXI, p. 174.

(7) Idem, tome I, p. 167.

des distinctions, il rejette toute théorie qui paraît méconnaître les titres de l'humanité et empiéter sur les droits de Dieu.

Personnellement, il revient à la théorie de la Première Vision de la Chute d'un Ange, et lie le Progrès à la Décadence. « Nous sommes bien éloignés de nier la tendance organique et sainte du progrès en toute chose... Mais les astres eux-mêmes ne progressent pas indéfiniment (1). » « Le monde entier n'est composé que de deux mots, progrès et décadence. Lisons-les tous les deux, nous serons dans le vrai (2). » « L'humanité monte et descend sans cesse sa route (3). »

Néanmoins il se rend bien compte que dans les Révolutions (Harmonies), ou la VIII^e Vision (Chute d'un Ange), il oubliait quelque peu la décadence et semblait croire au progrès continu. S'il y croyait, c'était par instinct. L'instinct serait-il donc trompeur ? Et s'il est trompeur, que devient toute la théorie de la connaissance ? « La vérité n'est qu'un invincible instinct (4). » Lamartine ne s'en inquiète point. Il se contente de reconnaître qu'il y a des instincts « nécessaires et trompeurs ». L'instinct du bonheur en est un. L'instinct de la perfectibilité indéfinie en est un autre (5). Dieu l'a donné à l'homme pour que d'une part il travaille « à son perfectionnement individuel, perfectionnement dont le but sera atteint par lui dans un autre monde, et non dans celui-ci » ; et d'autre part pour développer en lui le dévouement, l'altruisme (6). Il ne faut accorder à cette théorie des instincts trompeurs que la valeur occasionnelle d'un expédient.

La doctrine de la perfectibilité obsède à tel point Lamartine que tout lui devient une arme pour la combattre. Les hommes ne parlent-ils pas une même langue, c'est que la perfectibilité n'est pas de ce monde. « Si Dieu avait voulu la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain sur cette terre, il aurait créé une langue une et immortelle... Comment accumuler et contenir une

(1) Cours, tome I, p. 166.

(2) Idem, tome II, p. 13.

(3) Idem, tome I, p. 185.

(4) Idem, tome XVIII, p. 98.

(5) Idem, tome I, p. 188.

(6) Idem, p. 183.

perfectibilité toujours croissante dans des langues qui ne s'entendent pas l'une l'autre et qui meurent tous les jours en laissant fuir ce que les générations antérieures leur ont confié (1) ? » S'il loue la philosophie primitive des Indes ou de la Chine (2) c'est pour réhabiliter les origines de l'humanité. Le pessimisme même de l'imitation de Jésus-Christ devient un argument (3) contre la doctrine de Condorcet.

Ne soyons donc pas surpris que sa théorie de la connaissance soit tout entière dirigée contre la perfectibilité. Lamartine qui a toujours plus ou moins combiné la Raison et la Révélation, l'Evidence et le Consentement universel, se rapproche à dessein des Théocrates. La Révélation primitive, autrefois amoindrie, sinon niée, reprend la première place. Qu'on ne ravale plus l'homme jusqu'à la brute. « L'humanité a commencé par une Aurore (4). » La Révélation primitive est du reste attestée par le Consentement unanime. Lamartine qui avait jadis passé du Consentement à l'Eclectisme, repasse de l'Eclectisme au Consentement. Tandis que dans la Chute d'un Ange, il se préoccupait surtout de concilier des principes contraires, l'évolution et la permanence, l'unité et la diversité ; devenu avec sa génération même plus prudent, il se contente de retrouver chez tous les penseurs un nombre restreint de vérités : la Création, la Providence, la douleur, l'immortalité. Ce n'est plus l'union des systèmes ennemis qu'il opère, c'est seulement la confusion des spiritualismes. La philosophie de Platon devient identique à celle de Confucius, de Bouddha, de Cicéron. Son ignorance l'aide à faire bon marché des divergences pour établir, en face des doctrines du Progrès, l'immuable doctrine du Consentement universel.

D'ailleurs le principe cartésien de l'Evidence n'est point abandonné (5). La Révélation primitive fut intérieure ; altérée par

(1) Cours, tome I, p. 93.

(2) Cf. plus haut, pp. 72 et suiv. 77 et 78.

(3) Cf. plus haut, p. 110.

(4) Cours, tome II, p. 7.

(5) Le mot d'évidence revient sans cesse sous sa plume. Cf. Ma philosophie personnelle, tome II, pp. 505-507. Cf. Entretiens sur Platon, tome XIV, pp. 152 à 159, pp. 199 et 200. Cf. plus haut, pp. 192 et suiv.

le temps, elle a besoin d'être contrôlée et même retrouvée par la révélation quotidienne et individuelle. La révélation individuelle se fait à la raison ; l'évidence en est la marque. Le consentement universel peut confirmer, non infirmer, l'évidence rationnelle (1). Ce rationalisme, si accommodant qu'il soit avec la Révélation des Théocrates, reste intact. Quand le poète de *la Vigne et la Maison* écrit :

Dieu qui révèle aux cœurs mieux qu'à l'intelligence,

il ne pense pas exprimer autre chose que ce qu'il exprimait déjà dans la Chute d'un Ange : les mystiques sont plus près de Dieu (2). La raison en effet est seule instrument de connaissance (3). Du moins, comme on pouvait le prévoir après les Recueils, il interdit au Rationalisme instinctif les superbes ambitions ; et tout en l'affirmant, il le restreint : « L'homme ne remonte pas plus haut que l'instinct ; la vérité pour lui n'est qu'un invincible instinct (4). » Moins théocratique que cartésienne, cette méthode aboutit à une seule et même conclusion. Au nom de la Révélation primitive ou des limites de l'instinct, elle proscrit le Progrès.

Aussi la philosophie du Cours est dès le début singulièrement bornée. Nous lisons au commencement du premier Entretien : « On n'escalade pas la pensée de Dieu (5). » L'écrivain ne parle plus ni de l'Echelle des Êtres, ni de l'évolution de la matière (6). Ce sont questions insidieuses que guette le panthéisme. Et il est évident qu'il déteste le panthéisme non moins que la perfectibilité. C'est pourquoi il affirme un peu partout la dualité de la matière et de l'esprit, mais se refuse à étudier leur rapport. Après avoir failli égarer l'individu au sein de l'humanité, et l'humanité au sein de l'univers, il revient à l'humanité et à l'individu. Sa philosophie ne conserve que

(1) Cf. plus haut, p. 193.

(2) Cf. plus haut, p. 292.

(3) Cours, Ma philosophie personnelle, tome II, p. 483. Cf. tome XIV, pp. 150 et suivantes.

(4) Idem, tome XVIII, p. 98.

(5) Idem, tome I, p. 11.

(6) Idem, pp. 167 et suivantes.

deux termes, l'homme et Dieu. L'Homme a une âme immortelle, un corps périssable. Déchu, il doit conquérir le ciel par la vertu. L'amour de la vérité et de la liberté, la justice, la charité, la tempérance, la mortification des sens, le dévouement, la foi dans la résurrection, telles sont les vertus (1). Dieu immatériel, infini, est par suite inconnaissable. Certes, il se révèle à nous par ses attributs ; mais, plutôt que de chercher comme dans les Harmonies à saisir le Créateur à travers la création, il vaut encore mieux prononcer son nom, adorer et se taire. Toute la doctrine se résume en une phrase : « Je sens que je suis, donc il est (2). » Elle aboutit ainsi à un spiritualisme très dépouillé qui fait songer d'un positivisme mystique : « Confessez que tout commence et que tout finit par le mystère, et adorez (3). »

De la philosophie, Lamartine a laissé tomber les uns après les autres les divers problèmes ; ils lui paraissent si petits au prix de la grandeur de Dieu. Dieu domine comme il a toujours dominé, et finalement absorbe la pensée du poète. Aussi quand il publiait en 1856 dans le Cours de littérature *le Désert ou l'immatérialité de Dieu* il revêtait de poésie la forme dernière de sa pensée, de sorte que nous pouvons jusqu'au bout suivre dans ses vers l'évolution de sa philosophie.

Le Désert n'est plus l'immensité ouverte à la caravane humaine, symbole du Progrès. La caravane non seulement marche « sur une route où l'on n'arrive pas », mais elle n'avance jamais. Depuis que la Révélation primitive s'est obscurcie, l'humanité loin d'ajouter la vérité à la vérité, n'entasse qu'erreur sur erreur. Et Lamartine esquisse l'histoire des religions en termes qui rappellent non pas la révélation progressive du Voyage en Orient (4) mais plutôt les mépris de l'Hymne au Christ (5). Dieu dit :

Du jour où de l'Eden la clarté s'éteignit,
L'antiquité menteuse en songe me peignit ;

(1) Cours, tome XIV, p. 221.

(2) Idem, tome XIX, p. 395.

(3) Idem, p. 500.

(4) Cf. plus haut, p. 293.

(5) Cf. plus haut, p. 280.

Chaque peuple à son tour, idolâtre d'emblème,
Me fit semblable à lui pour m'adorer lui-même.

Si le poète retourne au Désert, ce n'est pas pour suivre, loin des « peuples assis de l'Occident stupide », l'Arabe qui marche et ne repasse pas (1), c'est au contraire pour laisser filer devant lui la caravane égarée et s'asseoir.

Et moi, puissé-je au bout de l'uniforme plaine,
Où j'ai suivi longtemps la caravane humaine,
Sans trouver dans le sable élevé sur ses pas
Celui qui l'enveloppe et qu'elle ne voit pas,
Puissé-je, avant le soir, las des Babels du doute,
M'asseoir au puits de Job, le front dans mes deux mains,
Fermer enfin l'oreille à tous verbes humains.

Ne croyant plus au progrès de la science, « accoudé sur ce sable, immuable oreiller », il aime maintenant le Désert pour son immobilité.

Il en aime surtout « le grand vide », lequel correspond à l'anéantissement actuel de sa pensée devant Dieu. Au Désert l'homme est seul ; il « respire un air vierge des multitudes ». La nature même ne saurait divertir ses regards. Le sol dénudé

Pour unique ornement n'a que son étendue.

Les jours se suivent, « à tous les jours pareils ». Cette uniformité du temps et de l'espace, cet isolement dépouille l'homme de tout ce qui tenait son âme asservie.

Marcher seul affranchit ; penser seul divinise.

Alors il est tout à ce Dieu qui vient d'envahir le désert de son âme. Mais le Dieu du Désert ne saurait être le Dieu des religions ; et au moment où le poète semble le plus se rapprocher par tant de côtés des Théocrates, il affirme l'impossibilité d'une Révélation extérieure. Immatériel, Dieu n'apparaît pas à nos sens :

Et par quel sens veux-tu que j'apparaisse à l'homme,
Est-ce l'œil ou l'oreille, ou la bouche ou la main ?
Qu'est-il en toi de Dieu ? Qu'est-il en moi d'humain ?

(1) Cf. plus haut, p. 283.

Peux-tu voir l'invisible, ou palper l'impalpable ?...
Celui qui contient tout serait donc contenu ?

Lamartine conclut « c'est bien toi ; car je ne te vois pas ».

Invisible, Dieu est, de plus, inconnaissable :

J'apparais à l'esprit, mais par mes attributs.

On peut encore affirmer que Dieu est tout et que cependant le panthéisme est l'erreur :

Si je n'étais pas tout, je ne serais plus rien !
Non, ce second chaos qu'un panthéiste adore,
Où dans l'immensité Dieu même s'évapore,
D'éléments confondus péle-mêle brutal,
Où le bien n'est plus bien, où le mal n'est plus mal ;
Mais ce tout Centre Dieu de l'âme universelle,
Subsistant dans son œuvre et subsistant sans elle,
Beauté, puissance, amour, intelligence et loi,
Et n'enfantant de lui que pour jouir de soi.

Le reste est mystère.

O mystère, lui dis-je, et bien sois donc ma foi.

Mais pour mieux adorer Dieu, le poète voudrait gagner le Désert. C'est là que nous pouvons le plus nettement saisir de l'inconnaissable le connaissable. Il voudrait

Dans ce morne désert converser face à face
Avec l'éternité, la puissance et l'espace,
Trois prophètes muets, silences pleins de foi,
Qui ne sont pas tes noms, Seigneur, mais qui sont toi,
Evidences d'esprit qui parlent sans paroles,
Qui ne te taillent pas dans le bloc des idoles,
Mais qui font luire au fond de nos obscurités,
Ta substance elle-même en trois vives clartés.

Et comme nulle part plus qu'au désert, où viennent expirer les droits de l'humanité, les forces de la nature, l'homme ne sentira le néant de tout ce qui n'est pas Dieu, le poète souhaiterait de

Mourir seul au désert dans la foi du grand Seul.

Au spiritualisme ambitieux a succédé un spiritualisme restreint ; — une doctrine théocratique, non pas. On ne saurait appeler théocrate un philosophe qui admet la Déchéance, mais hésite sur l'expiation ; admet la Révélation primitive, mais maintient l'Evidence cartésienne. S'exprime-t-il parfois comme eussent fait Bonald ou de Maistre ? Nous savons déjà qu'il ne partage pas toute doctrine dont il adopte la langue.

En passant de la philosophie à la politique, il nous faut faire la même remarque. La phraséologie théocratique remplit les vingt-huit volumes du Cours, sans que Lamartine renonce aux principes essentiels de l'Individualisme du XVIII^e siècle. D'ailleurs, en politique comme en philosophie, il se montre particulièrement prudent.

Il serait facile mais faux, malgré l'exactitude des citations, de démontrer que le chef de l'Ecole démocratique est, à partir de 1836, entièrement rallié à l'Ecole théocratique. On pourrait présenter ainsi la doctrine dernière de Lamartine :

La Déchéance de l'Homme est évidente. Le mal étant voulu par Dieu, on ne saurait le supprimer, en modifiant la société. Il faut se soumettre. Que notre philosophie soit celle de « la résignation pieuse à l'ordre douloureux de la nature (1) ».

En effet, la société est naturelle. La preuve manifeste que Dieu créa la société, c'est qu'il a établi la trinité de l'homme, de l'enfant et de la mère (2). Dès lors, si la société ne fut pas d'origine humaine, comme Rousseau le prétend, il n'appartient pas à l'homme de la bouleverser.

Les gouvernements sont révélés. Et leur existence même est preuve de leur révélation. Etudions les faits. Ainsi l'Ecole théocratique ramène Lamartine à l'Ecole Historique. La politique « est une science expérimentale (3) ». Et l'expérience nous apprend qu'il peut y avoir « plusieurs gouvernements également bons selon les lieux et les temps, les âges et les caractères des peuples (4) ». L'Ecole Historique l'avait autrefois gagné au pro-

(1) Cours, tome, XV, p. 212.

(2) Idem, tome XI, p. 448. Reconnaissons ici une idée ternaire de Bonald.

(3) Idem, tome I, p. 44.

(4) Idem, tome XI, p. 437.

grès. Concluant du relatif au progressif, il voyait dans la République la forme dernière de l'évolution gouvernementale. Mais le progrès a cessé de plaire. Lamartine ne défend plus la République de 48 que par des arguments pratiques. Monsieur Thiers, dit-il, avait prononcé le mot de la situation en disant : gardons la République, car c'est le gouvernement qui nous divise le moins (1). Il est donc revenu à la doctrine de l'Indifférence en matière gouvernementale, doctrine dont l'Ecole théocratique est responsable pour une si large part.

Pour cela, il fallait renoncer au principe de la souveraineté nationale. Tout dogme d'une souveraineté humaine et surtout populaire est inadmissible (2). Le souverain c'est Dieu (3).

Emanant de Dieu, la souveraineté est absolue. Dans la Critique de l'Histoire des Girondins, Lamartine déclare qu'il n'a jamais placé la liberté au-dessus de l'autorité et que, d'ailleurs, la Révolution déplaça, sans l'amoindrir, l'autorité. Elle confiait, en effet, à un roi héréditaire ou à des autorités électives, « l'autorité raisonnée mais absolue ensuite et irrésistible de la volonté représentée du peuple tout entier (4) ». Quant à l'instrument de l'autorité, — car Dieu ne règne que par l'intermédiaire du gouvernement, qui est « la souveraineté en action » — peu importe sa nature, pourvu que soit reconnue l'autorité.

Pris entre le gouvernement, qui est autoritaire, et la famille, qui est sainte, l'individu se trouve comme étouffé. Il n'y a plus de place pour les droits individuels. En 1861, Lamartine ne reconnaît encore que les droits principaux : le droit de vivre, le droit de propriété, le droit d'héritage, le droit d'aînesse (5). Mais, de ces droits, les deux derniers sont familiaux. Lamartine ne tient au second que parce qu'il est la condition du troisième. « Sans l'hérédité, la propriété n'est plus qu'un court égoïsme (6). » Il ne laisse à l'individu que le droit de vivre. Encore n'insiste-t-il guère que sur son corollaire, le droit de mort. Après avoir

(1) Cours, tome XII, p. 227.

(2) Idem, p. 39, passage déjà cité.

(3) Idem, tome XI, pp. 448-449.

(4) Idem, tome XII, pp. 335 et suivantes.

(5) Idem, tome XI, pp. 459-484.

(6) Idem, p. 467.

voulu supprimer la peine de mort (1830), il revient à une doctrine plus sévère : « Si tu fais mourir, tu mourras (1) . » En 1862, Lamartine fait passer le droit de vivre de l'individu à la famille. « Le premier groupe de la famille » a le devoir « de reconnaître et de respecter dans les autres groupes semblables à elle le même droit divin de vivre et de multiplier sur la terre (2) ». Enfin, au tome XIII^e du Cours, examinant la Déclaration des droits de l'Homme de la Convention, il nie « tous les droits naturels et imprescriptibles (3) ». L'individu n'a que des devoirs.

Lamartine ne semble-t-il pas entièrement gagné aux doctrines théocratiques ? Pour les Théocrates, l'individu n'est qu'un membre de l'organisme social. « L'homme, disait de Bonald, n'existe que pour la société ; la société ne le forme que pour elle-même (4). » Dès lors, l'individu ne saurait prétendre à l'indépendance de droits naturels et imprescriptibles. Naturellement, l'homme n'a que des devoirs à accomplir, ses fonctions d'organe. La société, au contraire, ou la famille qui est la forme rudimentaire de la société, a des droits ; lesquels droits lui viennent de Dieu qui seul est maître (5) :

Certes, toute cette doctrine se trouve dans le Cours. Mais combien de traits viennent la corriger, l'infirmier, la transformer !

La société est naturelle ; c'est-à dire, l'homme ne peut vivre qu'en société. Mais la vie sociale, pour être soumise à mainte condition indépendante de la volonté des législateurs, et, par suite, échapper aux bouleversements capricieux, n'obéit pas moins à l'impulsion humaine. La société, « toute imparfaite qu'elle est, parce qu'elle est l'expression d'un être imparfait, *est le grand fait accompli des siècles* (6).

Les gouvernements sont révélés ; soit. Mais la révélation est naturelle. Le législateur suprême est la nature ; que Lamartine

(1) Cours, p. 460.

(2) Idem, tome XII, p. 34.

(3) Idem, tome XIII, p. 81.

(4) MICHEL : Idée de l'Etat, p. 114.

(5) Cf. plus haut la hiérarchie des pouvoirs pour Bonald, p. 197.

(6) Cours, tome XV, p. 218.

définit à la manière de Jouffroy : « C'est l'oracle du Créateur, par les instincts propres à chacune de ses créatures (1). » Si les Théocrates pensent que les faits se conforment aux desseins de Dieu, et en s'y conformant les confirment, Jouffroy l'admet également (2) ; et Lamartine le reconnaît avec Jouffroy autant qu'avec les Théocrates. Bref, depuis la Politique Rationnelle, la théorie de Lamartine n'a pas changé de direction. Il a toujours uni l'Ecole dogmatique, qui nous apprend que les principes sont absolus, et l'Ecole historique qui nous enseigne que leur application est relative. Seulement, vers 1848, il proclamait surtout les principes ; et, à partir de 1856, il se préoccupe surtout des applications. Voilà pourquoi, bien qu'il place toujours au-dessus des faits les principes et qu'il étudie au tome XI^e du Cours, la législation de la nature, il préfère définir la politique « une science expérimentale ». Tour à tour il met en lumière une face différente de sa doctrine ; mais, pour être diversement éclairée, elle n'en reste pas moins identique.

C'est par prudence qu'il se rallie à la doctrine de l'indifférence en matière gouvernementale. Gardez vos constitutions et ne bouleversez rien. Mais on s'aperçoit vite qu'il conserve malgré lui ou plutôt en secret (3) le principe de la souveraineté nationale. Quand il s'écrie : « Souveraineté du peuple, anarchie et tyrannie à la fois (4) », il n'envisage que la souveraineté effective et le règne du nombre. Définit-il la République, sans contester le principe de la souveraineté, ou, si l'on veut, de la vice-souveraineté populaire, — le souverain est Dieu — il se propose seulement de contenir le suffrage universel. « Quant aux vrais principes d'une République unanime, appelant toutes les classes et tous les citoyens sans exception à apporter par le suffrage universel *leur part juste de souveraineté* naturelle dans une première assemblée pour que cette première assemblée dictatoriale régularisât à loisir les divers degrés de ce suffrage universel, pour que la souveraineté brutale du nombre, équilibrée

(1) Cours, tome XI, pp. 448-449.

(2) Cf. plus haut, p. 242.

(3) Cf. plus haut, p. 173.

(4) Cours, XII, p. 39.

par la souveraineté morale de la lumière et de la raison donnât la majorité au droit général qui fait de l'intelligence une condition de tout droit humain, je ne les répudie pas davantage (1). » Reconnaissant à chacun une part de souveraineté, il éprouve le besoin de limiter la doctrine de l'équivalence des gouvernements, au même instant qu'il la professe. A peine a-t-il admis toutes les formes de souveraineté qu'il en excepte deux, l'usurpation et la tyrannie. Il rejette ainsi les gouvernements qui reposent sur l'illégalité (usurpation) ou sur l'absence de légalité (tyrannie). La doctrine de l'indifférence est tempérée par celle du respect des lois. « La vraie souveraineté c'est la vice-divinité dans les lois (2). » La loi véritable est règle, justice, moralité. En fait, le choix se borne à la Monarchie et à la République. Aussi Lamartine peut-il déclarer qu'il n'a point abandonné la théorie de l'Histoire des Girondins, celle du gouvernement alternatif. Ce gouvernement alternatif est parlementaire, quand on veut penser, dictatorial, quand on veut agir, mixte, quand on veut à la fois agir et délibérer (3). Encore que le mot dictatorial substitué au mot monarchique semble une concession au régime napoléonien, s'il conserve la théorie du gouvernement alternatif, s'il impose au gouvernement quel qu'il soit « la recherche du bien de tous », c'est qu'il ne se détache pas du Contrat social (4). Il est téméraire de rappeler au peuple son droit de souveraineté. Mais ce droit est réel.

L'individualisme même sort à peu près intact des attaques éloquantes du Cours. Lamartine a beau dire que la société est un organisme, il ne dit jamais que l'individu est un organe. S'il ne laisse à l'homme que des devoirs, il lui reconnaît le droit d'accomplir ses devoirs ; enfin, à chaque devoir exprimé correspond un droit sous-entendu.

Chassés à grand fracas, les droits de l'homme réintègrent la sociologie de Lamartine, mais sous un autre nom. Ils deviennent des principes *à priori*. La discussion du droit d'aînesse est

(1) Cours, p. 399.

(2) Idem, tome XI, p. 450.

(3) Idem, tome XII, p. 309.

(4) Cf. J.-J. ROUSSEAU, p. 173.

fort instructive. Se plaçant au triple point de vue de l'individu, de la famille et de l'Etat, il déclare que les individus inégaux de sexe, de moralité, d'intelligence ne peuvent justement réclamer l'égalité de succession ; que la famille pour subsister réclame l'inaliénabilité d'une partie du patrimoine ; enfin que l'Etat trouve dans la famille et dans la famille seule son soutien naturel. « La famille est une puissance, l'individu est un néant (1). » Ainsi le droit d'aînesse n'a contre lui que le principe de l'égalité. Or, l'inégalité est une nécessité sociale. « Serait-ce une société que cette répartition incessante et violente des rangs, des biens, des fortunes, enlevant toute sécurité au présent, tout avenir à la possession, tout mobile au travail, toute solidité à l'établissement des familles, des nations, même des individus ? Ne serait-ce pas plutôt la souveraine injustice constituée que cette égalité forcée qui récompenserait le travail acquis par l'éternelle spoliation de l'égalité des biens (2) ? » Malgré tous ces arguments, Lamartine n'ose pas faire du droit d'aînesse un droit absolu. La nature nous laisse le choix. Bien plus, avant de soutenir le droit d'aînesse, il tient à affirmer l'égalité de chacun « devant Dieu et devant la loi (3) ». Dès lors, il ne s'agit plus dans la question du droit d'aînesse et de l'inégalité sociale que d'une opportunité de fait. Le principe de l'égalité est sauf.

Tout de même, le principe de la liberté reste au-dessus des atteintes. C'est au nom de la liberté qu'est repoussé le suffrage universel. Il faut, dit-il, « que ce gouvernement du suffrage universel émane de tous les citoyens capables et ne laisse à aucune classe l'oppression des castes sur les âmes (4) ». Jamais il n'a soutenu avec plus de véhémence la liberté de penser. La religion d'Etat de Rousseau lui fait horreur. Le Concordat même lui déplait, car il ne saurait y avoir de concordat « sans qu'il y ait quelque chose de Dieu concédé au pouvoir civil ; quelque chose de la sainte liberté des âmes concédé au pouvoir

1) Cours, tome XI, p. 479.

(2) Idem, p. 484.

(3) Idem, p. 482.

(4) Idem, tome XII, p. 309.

spirituel (1) ». De toute l'œuvre révolutionnaire, ce qui lui agréé le plus et finit par lui dérober tout le reste, c'est « la grande sécularisation de l'esprit humain ». L'empire a retardé de trois siècles cette « régénération par la pensée libre (2) ».

A quoi renonce donc Lamartine dans le Cours de Littérature ? Il renonce d'abord à la conception du droit naturel de Rousseau. La société n'a pas dépouillé l'individu de biens préexistants, la liberté, l'égalité. Le droit de l'homme ne correspond pas à une dette de la société. Plutôt que de tolérer la moindre revendication, il préfère renoncer au terme de droit.

De plus, si la liberté et l'égalité sont des vérités *à priori*, il faut cependant limiter les libertés, les égalités. La liberté privée, — et nous avons reconnu là l'influence de l'Ecole libérale — est partout réclamée. Quant à la liberté politique, il désirerait, par respect de l'autorité, la retirer aux individus, et, par crainte du nombre, à la collectivité. Il conserve cependant la liberté collective (3). L'égalité civile est incontestable ; l'égalité politique et l'égalité sociale sont des chimères.

Quels que soient ces sacrifices, Lamartine reste individualiste, et, à ce titre, ne saurait être appelé un Théocrate. Il pourra bien, avec de Maistre, respecter les gouvernements établis, et s'incliner devant l'autorité gouvernementale ; cependant il maintient, avec Rousseau, la participation de chacun au gouvernement ; avec les Libéraux, la liberté « de la vie de chaque jour » ; avec Jouffroy, les principes naturels. L'Ecole théocratique est à la tête du mouvement anti-individualiste (4). Bien que Lamartine restreigne sans cesse les exigences individuelles, il ne put jamais renoncer à l'Individualisme.

Mais, en politique comme déjà en philosophie, l'auteur du Cours de Littérature de plus en plus se fait. Il est expédient de ne point agiter certaines questions inquiétantes. Certes, les droits de l'homme existent, sinon au sens de Rousseau, du moins au sens de Jouffroy. Certes, la société devra faire une

(1) Cours, tome VIII, p. 183.

(2) Idem, tome II, p. 189.

(3) Cf. plus haut, p. 170.

(4) Cf. MICHEL : Idée de l'Etat.

part continuellement agrandie à la liberté et à l'égalité. Il vaut mieux cependant ne pas trop parler de droit et de progrès pour ne pas exciter d'impatience révolutionnaire.

Prudence et aussi désillusion. Toujours respectueux de la personne humaine, Lamartine ne cesse point d'être individualiste. Cependant, le poète de la Chute d'un Ange, espérant des individus plus de générosité et moins d'égoïsme, annonçait le règne, non de l'impersonnalité, mais de la fraternité. La violence du Socialisme, en 48, lui découvrit la férocité des appétits individuels. Désabusé, il préfère se tenir et nous tenir à l'écart des discussions sociales. Que l'homme s'isole de l'Etat pour s'enfermer dans la famille. Plus que jamais la famille lui paraît la base inébranlable de la société. Par elle seule et en elle seule l'homme peut être bon et heureux. Désintéressons-nous des affaires publiques.

De même qu'en métaphysique tout s'effaçait devant Dieu, de même en sociologie, tout s'efface devant la famille. Lamartine a conservé la plupart de ses principes politiques, mais il a perdu l'enthousiasme. Les principes ne renouvellent pas le monde. Aussi, la poésie qui ne retient que les traits essentiels de la pensée, laissera tomber les visions sociales de la Chute d'un Ange ou des Recueils. Le *Désert* (1856), fut le poème de Dieu ; *La Vigne et la Maison* (1857), sera le poème de la famille.

Ecrivant un soir d'automne, au crépuscule de sa vie, il goûte « les langueurs sereines » de tout ce qui finit.

Cette heure a pour nos sens des impressions douces
Comme des pas muets qui marchent sur des mousses.

Quels vers nous indiqueraient mieux ce qu'il entre de résignation calme en la philosophie dernière du poète ?

Dans le *Désert*, oubliant la multiplicité des systèmes, il ne poursuivait que la Révélation surnaturelle des Théologiens qui lui diminuait son Dieu. Dans la *Vigne et la Maison*, dédaigneux des divisions politiques, il ne conserve d'autres adversaires que ceux qui méconnaissent le fondement même de la société, la famille. Ceux-là du moins il les maudit.

O famille ! ô mystère, ô cœur de la nature,
Où l'amour dilaté dans toute créature

Se resserre en foyer pour couvrir des berceaux!...

Ah ! que tout fils dise anathème
A l'insensé qui vous blasphème !
Rêveur du groupe universel,
Qu'il embrasse au lieu de sa mère
Sa froide et stoïque chimère
Qui n'a ni cœur, ni lait, ni sel...
Qu'il réponde au nom qui le nomme
Sans savoir s'il est né d'un homme
Ou s'il est fils d'un meurtrier.

L'individu ne lui apparaît que comme père, ou comme fils.
La propriété n'est sainte, qu'autant qu'elle est « le champ de famille ».

Que me fait le coteau, le toit, la vigne aride ?
Que me ferait le ciel, si le ciel était vide ?

Le culte de la famille est désormais si profondément établi dans son âme qu'il veut l'immortalité familiale. La Providence « mère de famille » rebâtira dans l'autre monde le seuil de notre maison,

Non plus grand, non plus beau, mais pareil, mais le même...
Où le père gouverne, où la mère aime et prie,
Où dans ses petits-fils l'aïeule est réjouie
De voir multiplier son sein.

Ce n'est plus le paradis idyllique de Jocelyn où l'amant est uni à l'amante au sein de Dieu ; c'est un paradis patriarcal. Idyllique ou patriarcal, le Ciel de Lamartine fut toujours humain. Ce qu'il chérit le plus en ce monde, il le conserve en l'autre. Ce fut « l'amour mutuel », c'est aujourd'hui l'amour familial.

Dans ces deux derniers poèmes, *La Vigne et la Maison*, *Le Désert*, puisque nous ne trouvons pas les théories sociales ou métaphysiques de *La Chute d'un Ange*, ne devons-nous chercher que le spiritualisme des *Premières Méditations* ? La doctrine de Lamartine aurait-elle évolué en cercle ?

Il est rare qu'on revienne absolument à son point de départ. Si la philosophie du *Cours* rappelle celle des *Méditations*, il est nécessaire de l'en distinguer. Certains points, acquis depuis

le *Voyage en Orient*, demeurent. Lamartine ne revient donc pas sur toute la ligne en arrière ; mais, quand il revient en arrière, il a ses raisons. La doctrine de 1856 non seulement n'est pas identique à celle de 1820, mais elle est surtout plus réfléchie. En les opposant l'une à l'autre, nous pourrions en un dernier tableau montrer la pensée de Lamartine et la courbe de sa pensée.

Lamartine est parti du *pessimisme*, mais d'un pessimisme romantique, tout individuel. La mort d'Elvire et l'isolement du poète en furent cause. Dans certaines *Méditations*, — qui représentent le second stade de la pensée du poète (1) — ce pessimisme se dégage de l'égoïsme et devient humain. A côté de souffrances personnelles, il invoque la Déchéance de l'homme (2) et se change en adoration. Si plus tard quelques crises de désespérance ramènent çà et là des plaintes plus intimes (3), il n'en va pas moins s'élargissant et se purifiant. La souffrance de *Jocelyn* se convertit en charité ; par le sentiment du sacrifice et de l'épreuve elle est une vertu. La pitié dans *Jocelyn* dépassait déjà les bornes de l'humanité ; dans la *Chute d'un Ange* et les *Recueils* elle s'épanouit, universelle. En s'étendant d'ailleurs elle s'atténue. Le Progrès nous dissimule presque la douleur des choses. Le Cours de Littérature nous révèle la désillusion dernière du poète. Il ne croit plus à la Perfectibilité et revient au pessimisme, mais ce n'est pas le pessimisme à demi-romantique des *Méditations* : il n'a rien d'égoïste ni d'orgueilleux. D'autre part, il ne se nuance pas d'idéalisme germanique : il n'a rien d'universel et d'indéfini. C'est le sentiment chrétien de la Déchéance et de l'Exil.

Le pessimisme entraîna le *scepticisme*. La raison se faisait, impuissante. Ce scepticisme néanmoins fut passager, — dans les *Méditations* il prend fin ; et de plus partiel, — la raison ne cesse pas d'attester Dieu. Il sera toujours partiel. Comme Cousin, Lamartine eut la prétention d'assigner au scepticisme son lot ; plus petit dans la *Chute d'un Ange* où se concilient en un

(1) Cf. plus haut, pp. 253 et suiv.

(2) Cf. *Méditations*. L'Homme.

(3) Cf. *Harmonies*.

large éclectisme, spiritualisme et panthéisme, unité et diversité, fixité et métamorphose, déchéance et progrès : plus grand dans le Cours où le philosophe, après avoir posé le Créateur et la création, ne veut que s'humilier et espérer. Nous sommes loin cependant du premier scepticisme. Dans les Méditations, l'homme peut interroger tour à tour la raison et le cœur. Quand l'une se tait, l'autre répond. Dans le Cours, la raison seule est instrument de connaissance. Le cœur aime, et la raison voit. Disciple de Cousin, Lamartine attribue depuis 1832 (1) à la raison spontanée ce qu'il attribuait au cœur. Dans le Cours il est rationaliste ; dans les Méditations, il le devient.

Le scepticisme des Méditations a un but, rendre le poète au Christianisme. Sa raison, en effet, est incrédule. La raison fut la plus forte ; et dans le Cours, le Christianisme apparaît, dépouillé de ses dogmes, de ses miracles, de ses mystères, rationnel. Dans les Méditations, Lamartine s'efforce de confesser la pensée toute faite. A partir des Harmonies, il la sacrifie au progrès, après les Recueils il renonce au progrès, sans se rallier à la pensée toute faite. La révélation, même primitive, est intérieure. La vérité pour critérium a l'évidence, non la tradition. Cette doctrine dernière semble plus nette. Comme en 1820, le poète admet la Création, la Déchéance, la disproportion, l'immortalité ; mais tandis qu'en 1820 il n'ose rejeter ni l'autorité ni l'évidence, et d'autre part, ne connaît pas encore les séductions du progrès ; en 1856, il connaît et la vanité et les dangers du progrès, seulement, sans accepter la Tradition, il se borne à restreindre son rationalisme. C'est la philosophie, ce n'est plus la religion chrétienne.

Pessimisme et Scepticisme le conduisirent au Mysticisme. Le poète de l'*Immortalité* humilie la raison devant le cœur. Quand la raison eut reconquis ses droits, Lamartine, comme Cousin, mit et laissa désormais le mysticisme à la suite du rationalisme. Mystique ou rationnelle, sa philosophie était une philosophie de l'amour. L'amour est l'attraction des âmes vers Dieu. Divin l'amour est aussi humain. L'homme aime sur terre le Créateur dans la créature, et au ciel la créature dans le Créateur. Toute-

(1) Voyage en Orient.

fois la théorie de l'amour profane se modifia quelque peu. D'abord le poète rêva d'être uni éternellement à Elvire. Dans Jocelyn le rêve des *Méditations* se précise ; c'est la doctrine des âmes sœurs. Mais déjà l'amour mutuel se dilate. Jocelyn aime un seul être dans tous. Entre l'amour mutuel et l'amour universel la doctrine du Cours arrête un juste milieu dans l'amour familial. Le Ciel des *Méditations* fut un désir de jeunesse ; le Ciel de *la Vigne et la Maison* est un souhait de vieillard. Ainsi se manifesta sans discontinuer la philosophie de l'amour. Mais plus mystique et moins pure dans les *Méditations*, elle est dans le Cours plus rationnelle et moins passionnée.

L'amour est la tendance de la dualité à l'unité. D'autre part, l'idée d'Absolu que l'Allemagne révèle à Lamartine vers 1819, entraîne l'idée d'unité. Si le poète des *Méditations* distingue l'esprit de la matière, Dieu du monde, il proclame l'ordre universel et se perd dans la contemplation de l'infini ; on peut se demander s'il n'abandonnera pas bientôt les individualités aux métamorphoses du panthéisme. Plus tard il sut où menait la philosophie allemande. Ne voulant ni renoncer à l'immortalité, ni se passer de Dieu, il affranchit son spiritualisme de toute compromission.

En politique et en sociologie, le sentiment de l'universel l'inclinait à faire passer le pouvoir d'un seul à la collectivité, et à condamner les privilèges de l'intelligence et de la fortune au nivellement. Or, en 1820, comme en 1856, il paraît également éloigné de la souveraineté collective et du communisme. La différence est grande cependant. En 1856, il est ce qu'en 1820 il n'était pas encore, individualiste. Il subit, en effet, au cours de sa vie, l'influence simultanée du communisme et de l'individualisme ; mais l'une fut superficielle et momentanée, l'autre profonde et définitive. Aussi à l'époque du Cours, quoique par haine de la démagogie il se rapproche de la monarchie, cette monarchie n'a plus aucun rapport avec la Légimité, telle qu'il l'admettait en 1820. Les principes *à priori* de liberté et d'égalité demeurent intacts. A chacun échoit une part de souveraineté.

D'ailleurs politique ou philosophique la doctrine de Lamar-

tine fut toujours subordonnée à l'idée de Dieu. Il pourra mettre en doute l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, non pas ; il pourra compromettre l'individualité de l'homme mais non l'individualité de Dieu. Dieu est celui dont tout émane et où tout retourne. Il pénètre le monde, sans être immanent au monde. Mais le sentiment religieux a évolué. Parti du Christianisme Lamartine aboutit au théisme ; et dans le Cours, bien qu'il se rapproche des Théocrates, il ne revient pas à la Foi qui le charmait encore en 1820. Le *Désert* célèbre un Dieu inconnaissable et sans autel.

Ainsi des Méditations au Cours de Littérature, si la pensée du poète semble décrire un cercle, le cercle ne s'est pas refermé. Le pessimisme d'abord individuel est devenu chrétien ; le Christianisme, d'abord mi-religieux, mi-philosophique, est devenu rationnel. Le rationalisme et le mysticisme, d'abord indistincts, ont été séparés. Le légifiniste de 1820, après avoir été le républicain de 48, restera malgré lui en 1856, tributaire du Contrat Social. Mais qu'il préfère la prière apprise ou l'adoration vague, Lamartine eut toujours au même degré le sens de l'infini. Pour résumer toute sa philosophie, il suffirait presque de dire : il voyait Dieu.

CONCLUSION

CONCLUSION

Quel est le résultat de cette étude sur la poésie philosophique de Lamartine ?

Tout d'abord Lamartine n'a pas traité seulement quelques dissertations, il a une philosophie, et cette philosophie lui inspira une œuvre étendue et sans cesse renouvelée. M. Cahen, dans un livre classique et partant ennemi des appréciations téméraires ou paradoxales, écrivait : « *Son œuvre devait manquer de variété* ; quelle que soit la beauté de plusieurs des Nouvelles Méditations (1823) ; et plus encore des Harmonies poétiques et religieuses (1830), même de certaines pièces des Recueils poétiques (1839) ; on peut dire sans injustice que ces divers recueils qui *n'ont rien enlevé ont à peine ajouté à sa gloire*. La Mort de Socrate (1823), le Dernier Chant de Childe Harold (1823), le poème de Jocelyn (1836), ne sont pas remarquables par d'autres mérites que les poésies... Quant à la Chute d'un Ange (1838), ce récit poétique d'une action qui se passe aux premiers siècles du monde naissant, il faut avouer que ce qu'on y sent surtout, c'est l'impuissance de l'harmonieux artiste à dessiner avec netteté, à peindre d'une manière vivante et colorée les scènes étranges et grandioses que son imagination a conçues (1). » M. Cahen n'exprime là qu'une pensée commune.

Et cependant qui a lu les Premières Méditations ne connaît pas tout Lamartine. L'impersonnalité des Recueils condamne même l'individualisme des Méditations. Jocelyn n'a pas seulement des « épisodes admirables », il contient aussi toute

(1) Cahen, Morceaux choisis des Auteurs français. (Hachette.)

une doctrine du sacrifice et de l'épreuve. Dans la Chute d'un Ange, si on sent parfois l'impuissance de l'artiste, on trouve aussi cette Huitième Vision qui est un des efforts les plus vigoureux de la pensée poétique pour concilier les diverses tendances de la métaphysique et de la sociologie contemporaines. Même les dernières poésies, le Désert, la Vigne et la Maison ajoutent à la gloire du poète par leur nouveauté.

Cette œuvre en effet est non seulement considérable mais variée. Les Premières Méditations, nées du pessimisme, diffèrent des Nouvelles, dictées par le bonheur conjugal; bien plus au sein même des Premières Méditations on discerne deux philosophies distinctes, un scepticisme passé, un rationalisme naissant. Les Harmonies témoignent une double inspiration. L'une heureuse et presque voltairienne, l'autre pessimiste et presque théocratique. Le plan des Visions diffère des deux épisodes qui en furent traités, Jocelyn, la Chute d'un Ange; et le spiritualisme de l'un diffère de l'éclectisme de l'autre. Dans les Recueils cet éclectisme nouveau s'épanouit sans être gêné par un contexte biblique. Et si la philosophie dernière du poète se rapproche de sa première philosophie, elle ne laisse pas de s'en distinguer par sa précision et sa prudence. Il faut se décider à chercher dans la poésie de Lamartine autre chose que l'amour d'Elvire. Si les Visions par l'idylle éternelle d'Eloïm et d'Adha avaient quelque chose d'uniforme, elles restèrent inachevées, en partie pour leur uniformité; et dans toute l'œuvre de Lamartine, il serait difficile de signaler deux poèmes plus différents que les deux épisodes qu'il en réalisa, Jocelyn et la Chute d'un Ange. C'est que l'idylle ne suffit pas à les remplir; c'est que des Méditations au Cours de Littérature la pensée de Lamartine n'a pas cessé de se modifier.

Ne s'est-elle modifiée qu'au contact de la pensée ambiante? Sa philosophie est-elle originale? Dans une première partie où nous avons rendu successivement à l'antiquité orientale, grecque et romaine, aux lettres françaises ou étrangères les emprunts de Lamartine, nous avons vu que là même où il imitait les anciens, il restait de son époque. Cette religion chrétienne et rationnelle, ce pessimisme adorateur, cet éclectisme où se réunissent unité et personnalité, communisme et individualisme,

autorité et liberté, nous les avons retrouvés chez Ballanche, Quinet, Cousin. En politique il cède toujours à la poussée des événements. La révolution de Juillet le détourna de la Légimité. Il devient républicain à la veille de 48, entraîné par le mouvement qu'il paraît diriger. Les journées de Juin le réconcilient avec le Despotisme. Lamartine eut le tempérament de l'orateur. Il a besoin d'être soutenu par le suffrage des hommes ; et sa conviction ne résiste pas à l'isolement. Voilà ce que nous apprit l'analyse.

L'analyse fut-elle confirmée par la synthèse ? Dans une seconde partie, l'œuvre du poète, une fois reconstruite, apparut originale, sinon par le fond même des idées, du moins par leur développement et leur expression.

En effet l'évolution de la philosophie de Lamartine, quoique conforme à l'esprit du siècle, paraît de plus soumise aux conditions de la poésie et en cela spéciale. L'évolution fut lente. Le poète tâtonne, revient en arrière, n'ose s'avouer à lui-même ses hardiesses spéculatives ; et écrit des vers qui ne sont pas toujours d'accord avec sa pensée. Or cette lenteur ne s'explique pas uniquement par l'irréflexion d'une époque qui, n'allant pas au bout d'un raisonnement, peut vivre longtemps dans l'incertitude et même les contradictions de l'Eclectisme. Il nous a fallu faire intervenir la poésie. La poésie accompagne la philosophie, mais de loin. Elle n'accepte une idée que lorsqu'une longue habitude lui en a rendu le maniement facile. C'est ainsi que les vers de Jocelyn sont en retard sur la prose du Voyage en Orient. Lamartine ne pouvait donc conduire de front la poésie et la philosophie. La marche de ses idées en devient plus capricieuse.

D'autre part leur expression est originale. La musique, l'imagination, la sensibilité transforment l'idée. Certaines pensées se rythment en formules désormais acquises à la philosophie.

L'Homme est un dieu déchu qui se souvient des cieux.

Où la raison se tait, mais l'instinct vous répond.

C'est la cendre des morts qui créa la patrie.

Homme, l'infini seul est la forme de Dieu.

L'expiation, le sacrifice prirent une valeur nouvelle, quand

la fantaisie du poète eut imaginé le plan des Visions, créé Jocelyn. L'individualisme familial du Voyage en Orient s'anime dans l'Episode des Laboureurs. Si l'Ecclectisme de la huitième Vision apparaît dans une nudité abstraite, on ne saurait oublier qu'il est gravé dans le Livre éternel, dont le Prophète tourne les feuillets divins devant Daïdha et Cédar agenouillés. Qui renoncerait au cadre des Dialogues de Platon ?

Quelles nuances rares enfin, la sensibilité ne met-elle pas à la philosophie ? Or la pensée de Lamartine, même quand elle fut le plus éprise d'impersonnalité, ne fut jamais indépendante du sentiment. Le malheur et non la réflexion le gagne aux théories allemandes, en le détachant de soi. C'est après avoir prié au Saint-Sépulcre qu'il se découvre rationaliste. Mieux que tous les arguments métaphysiques, la vue d'un tombeau, l'isolement d'une ouvrière le convainquent de l'immortalité. L'amour lui fait concevoir la théorie des âmes sœurs ; la vie de famille inspire la Vigne et la Maison. Musicale et colorée, la philosophie n'est pas détachée de la vie du poète.

Et c'est là que réside l'originalité de Lamartine : sa pensée est vivante. Loin de se figer dans l'immobilité des choses mortes, elle se transforme. Ayant la complexité de tout organisme, bien qu'elle reste idée pour la raison, elle devient musique pour l'oreille, peinture pour l'imagination, sentiment pour le cœur. Elle vit enfin ; car elle est intimement mêlée à la vie du poète. La philosophie ne pouvant se séparer du philosophe est originale ; aucune vie ne ressemble à une autre vie.

Il serait téméraire de conclure d'un seul poète à tous les poètes. Ne pourrait-on pas cependant dégager de cette étude particulière quelques réflexions plus générales qui n'entraîneraient aucune certitude, mais qui pour des recherches futures serviraient d'hypothèses ? Bacon est oublié, et les hypothèses sont en honneur.

La poésie philosophique, comme toute poésie, est une œuvre vivante. Mais donner la vie passe infiniment le philosophe. Et le poète lui-même ne réalise au début qu'une sorte de vie inférieure. Il commence par animer l'inanimé. Dans toute la nature il répand la vie végétative. Ensuite il s'élève à la vie animale, à la vie intellectuelle. Successivement il représente les sensa-

tions, les passions, l'amour et à la fin les idées, isolées d'abord, comme chez La Fontaine, puis groupées en système, comme chez Lamartine. Alors le poète rejoint le philosophe.

Le philosophe expose ses idées, le poète les anime. Comme le travail réfléchi de l'enquête ou du contrôle entraverait la création, la poésie ne s'applique jamais qu'à des notions complètement élucidées. Avec l'autorité du philosophe et du poète, Guyau assure le contraire : « La poésie est une sorte de symphonie de la parole et de la pensée. C'est ce qui explique l'impossibilité de bien traduire en vers une pensée déjà exprimée et en quelque sorte déjà refroidie. On ne peut jeter dans un moule que du métal en fusion. Les plus grands poètes échouent bien souvent lorsqu'ils veulent mettre en vers ou la pensée d'autrui ou même leur propre pensée déjà fixée dans la prose (1). » Lorsque le poète exprime froidement la pensée d'autrui, ou sa pensée même, est-ce parce qu'elle est morte, ou ne serait-ce pas plutôt parce qu'elle n'est pas encore vivante ?

Les faits sont là. Chénier pendant dix ans prépare en prose le plan de son *Hermès*, et n'écrit en vers que quelques fragments, la plupart épisodiques. Lamartine formule en prose ses idées, avant de les confier à la poésie. La *Politique Rationnelle*, une lettre à Virieu précèdent les *Révolutions*. Les notes du *Voyage* furent une pépinière d'où il tira les idées poétiques de la *Chute d'un Ange* et des *Recueils*. La philosophie nouvelle du *Désert*, de la *Vigne* à la *Maison*, non seulement fut préparée par toute une bibliothèque : *Raphaël*, le *Tailleur de pierres* de Saint-Point, les *Confidences* ; mais se rattache naturellement au *Cours de Littérature*. Tout de même dans le *Journal de M^{me} Ackermann* apparaît souvent l'esquisse des *Poésies Philosophiques*. Dans l'*Irréligion de l'Avenir* de Guyau lui-même, combien de pages semblent appeler le vers ? Le poète ne pense pas — il s'agit de la pensée abstraite et philosophique — directement en poésie. L'idée n'est pas poétique, elle le devient.

Et elle le devient lentement. Comme si pour cette naissance nouvelle il fallait une véritable gestation, le poète ne saurait

(1) GUYAU : *Les Problèmes de l'Esthétique contemporaine*, p. 255.

exprimer une idée à peine conçue. La philosophie du Voyage en Orient est trop récente pour que le poète de Jocelyn s'en empare. M^{me} Ackermann s'occupa constamment de philosophie depuis 1856. Or ses premières poésies philosophiques datent de 1862; c'est de 1867 à 1871 que s'épanouit sa doctrine. Sully Prudhomme ne commença pas par écrire la Justice ou le Bonheur. D'autre part il serait ridicule de vouloir déterminer la durée de ce travail intérieur. Le fruit se détache quand il est mûr.

Comme les idées complètement et lentement mûries conviennent seules aux poètes, ils expriment d'ordinaire la pensée toute faite.

La pensée toute faite est demandée d'abord à la religion. La philosophie elle-même ne s'émancipa que tard de la tutelle religieuse; à plus forte raison la poésie. Chez Ronsard, philosophie et religion sont encore mêlées l'une à l'autre. La pensée toute faite fut demandée ensuite à la philosophie contemporaine. L'Epicurisme et le Stoïcisme se partagèrent les philosophes romains. Or Lucrèce expose la doctrine d'Epicure. Le xvm^e siècle opposait la science à la religion. Comme un nouveau Lucrèce, Chénier se propose d'abattre les préjugés. Enfin Lamartine appartient à la génération de l'Eclectisme. Par sa difficulté même la poésie philosophique semble condamnée à être plutôt vulgarisatrice qu'originale.

Réservez toutefois les droits de l'avenir. D'abord plus le poète sera instruit, moins il se contentera de ces lieux communs de morale ou de métaphysique qui parfois suffirent au Romantisme. Personne n'accuserait de banalité les vers de M^{me} Ackermann, de Guyau, de Sully Prudhomme. D'autre part, l'originalité complète, celle du fond et de la forme, quelque difficile qu'elle soit, n'est pas impossible. La poésie exigerait seulement que le philosophe ait précédé le poète; et la nature qui d'ordinaire répartit les talents, se complait parfois à les réunir. Qu'un poète philosophe ait le temps de construire un système nouveau, puis de le laisser vieillir et se transformer en poème, nous aurons en une même personne Epicure et Lucrèce; Buffon et Chénier. Si Sully Prudhomme concilia l'empirisme anglais et l'idéalisme Kantien, la conciliation est d'ailleurs

intéressante ; et de plus la position du problème, l'enchaînement des preuves lui appartiennent. Combien de poèmes philosophiques cesseraient de paraître vulgaires, le jour où ils seraient étudiés ! A défaut d'originalité foncière, la poésie de Lamartine ne nous a-t-elle pas révélé une méditation précieuse et méconnue des problèmes philosophiques ?

Vivante, la poésie est partant synthétique. Loin de se perdre dans des analyses minutieuses, de multiplier les détails, les termes techniques ; elle s'empare des ensembles. D'un mot elle caractérise un système. Aussi, en dépit du préjugé, la poésie n'est-elle pas accessible aux profanes. Elle ne les déconcerte pas par des expressions savantes, mais elle ne les instruit pas. La poésie n'est pas didactique. Elle procède par allusions, par brèves formules, symboles énigmatiques ; les initiés seuls comprennent. De là le mépris des foules. « La valeur de la pensée philosophique dans Hugo n'est contestée que par les purs littérateurs. Les philosophes de profession depuis P. Leroux jusqu'à M. Renouvier n'ont pas ce dédain transcendant (1). » La poésie est au plus haut point évocatrice. Encore faut-il soupçonner ce qu'elle évoque : elle n'est philosophique qu'aux philosophes.

Mais la poésie est-elle autant que la philosophie amie de la vérité ? Tandis que le poète « chante pour tous les sens et pour l'âme », le philosophe, afin de n'être dupe ni de sa sensibilité ni de son imagination, isole sa pensée et la livre seule. — Isoler sa pensée, est-ce possible ? Quel philosophe oserait dire : il y a deux hommes en moi, l'un a pensé, l'autre a vécu ? Le philosophe n'« ôte pas sa vie », il « la couvre ». Ne nous en plaignons pas. Ne serait-ce pas le meilleur gage de la valeur de ses idées ? Et parce que la philosophie du poète se mêle plus intimement à sa vie, elle est plus sincère et peut-être plus vraie. L'idée ne devient poétique que quand elle a plongé ses racines dans l'homme tout entier. N'y aurait-il pas là un nouveau critérium de la vérité. Une idée, fleur superficielle de l'esprit, qui ne parviendrait pas à s'enraciner profondément dans

(1) VICTOR HUGO, *L'Homme et le Poète*, par Ernest DUPUY. (Paris 1886, p. 24.)

notre être, et qui resterait rebelle à la poésie, serait condamnée. En donnant la vie aux idées, le poète leur donnerait la consécration suprême. Plutôt que de trouver la vérité, il l'attesterait : la vie serait la vérité. Vivante la poésie entraîne une conviction refusée à la seule dialectique. Pourquoi cette conviction serait-elle de mauvais aloi ? Pourquoi la mutilation de l'homme serait-elle la première condition de la vérité ? Ne faudrait-il pas au contraire reprendre le jugement d'Aristote ? La poésie lui paraissait plus philosophique que l'histoire : elle serait aussi plus philosophique que la philosophie.



TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction.</i> — La Poésie Philosophique en France avant Lamartine	1
Définition de la Poésie, et Définition de la Poésie Philoso- phique d'après Lamartine	27

PREMIÈRE PARTIE

Les sources de la Poésie Philosophique de Lamartine.

<i>Lamartine et les livres</i>	41
<i>L'Influence orientale.</i> — La Bible. — Le Voyage en Orient. — L'Islamisme. — Les Indiens. — La Chine	44
<i>L'Influence gréco-latine.</i> — L'Evhémérisme. — Platon. — Aristote. — Cicéron. — Horace. — Ovide	80
<i>Le Moyen Age et la Renaissance.</i> — Ossian. — Dante. — Pétrar- que. — L'Imitation de Jésus-Christ. — Montaigne	104
<i>L'Influence du XVII^e Siècle.</i> — Descartes. — Pascal. — Fénelon. <i>L'Influence du XVIII^e Siècle.</i> — Voltaire. — Montesquieu. — Rousseau. — Bernardin de Saint-Pierre	115
<i>Le XIX^e Siècle. Influence contemporaine.</i> — Madame de Staël. — Chateaubriand. — L'Ecole Théocratique. — Bonald. — de Maistre. — Lamennais. — Ballanche. — L'Allema- gne : Gœthe. — Edgar Quinet. — L'Angleterre. — Les Ecosais. — Byron. — L'Eclectisme. — Cousin. — Les Doctrinaires. — Royer-Collard. — Guizot. — L'Ecole démocratique. — L'Ecole libérale. — Les Economistes. — Les Socialistes. — Saint-Simon. — Fourier. — Cabet . . .	128

DEUXIÈME PARTIE

La Poésie Philosophique de Lamartine.

Les Premières Méditations.	253
Les Visions. — Les Secondes Méditations	262
Les Harmonies	273
Le Voyage en Orient	289
Jocelyn	303
La Chute d'un Ange.	317
Les Recueils	339
Des Recueils au Cours de Littérature	344
Le Cours de Littérature. — Le Désert. — La Vigne et la Maison.	365
Conclusion	387



17 485

A LA MÊME LIBRAIRIE

Histoire de la littérature française, par Emile FAGUET, de l'Académie française, illustrée d'après les manuscrits et les estampes conservés à la Bibliothèque nationale, et complétée par une table analytique des matières dressée par Léon DOREZ.

I. *Depuis les origines jusqu'à la fin du XVI^e siècle.* 11^e édition.

Un vol. petit in-8° 6 fr.

II. *Depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours.* 11^e édition. Un vol. petit in-8°. 6 fr.

Histoire élémentaire de la littérature française depuis l'origine jusqu'à nos jours, par Jean FLEURY, lecteur en langue française à l'Université impériale de Saint-Petersbourg. 22^e mille. Un vol. in-18 4 fr.

Lamartine inconnu. Notes, lettres et documents inédits, souvenirs de famille, par A. DE CHAMBORANT DE PÉRISSAT. Un vol. in-8° avec deux fac-similés d'autographes 7 fr. 50

Lamartine homme politique. *La Politique intérieure*, par Pierre QUENTIN-BAUCHART. Un vol. in-8° 7 fr. 50

Le Mouvement littéraire contemporain, par Georges PELLISSIER. 2^e édition. Un vol. in-16 3 fr. 50

L'Italie des romantiques, par Urbain MENGIN. Un volume in-8° 8 fr.

Chateaubriand et Madame de Custine. Episodes et correspondance inédite, par E. CHÉDIEU DE ROBERTON. Un vol. in-18 3 fr. 50

Un Ouvrage inédit de Madame de Staël. Les fragments d'écrits politiques (1799), par Edouard HERRIOT. Un volume in-8° 3 fr.

Madame Récamier et ses amis. d'après de nombreux documents inédits, par Edouard HERRIOT. Deux volumes in-8° avec une héliogravure. 15 fr.

REVUE DES POÈTES

Paraissant le 10 de chaque mois

NEUVIÈME ANNÉE

NEUVIÈME ANNÉE

Directeur: EUGÈNE DE RIBIER

ABONNEMENT ANNUEL :

ÉDITION ORDINAIRE

FRANCE : 6 francs — UNION POSTALE : 7 francs

(LE NUMÉRO : 60 centimes)

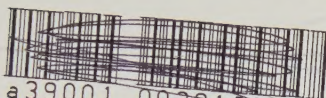
ÉDITION DE LUXE

FRANCE : 10 francs — UNION POSTALE : 12 francs

N. B. — Pour les abonnements, s'adresser à l'Administration de la Revue, 5, rue de Sontay, (Paris, 16^e)

Chartres. — Imprimerie Ed. GARNIER, 13, rue Noël-Ballay.

PQ2328. C5



a39001 003915421b

10-69

